This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 827,569

THÉORIE

DE L'HOMME

INTELLECTUEL ET MORAL

SCHAUX. — IMPRIMERIE DE MUNZEL FRÈRES.

THÉORIE
DE L'HOMME

INTELLECTUEL ET MORAL

PAR S.-CH. HENRI CROS.

Homo, naturæ minister et interpres, de naturæ ordine tantum scit et potest quantum observaverit, nec amplius scit aut potest.

BACON (*Nov. org.* 1).

QUATRIÈME ÉDITION

Augmentée de l'APOLOGIE en six discours

Adressés à l'Académie des sciences morales et politiques.

—

TOME SECOND.

—

PARIS

MALLET-BACHELIER LIBRAIRE

QUAI DES AUGUSTINS, 55.

—

1857

Vignaud
1-20-1925

THÉORIE

DE L'HOMME

INTELLECTUEL ET MORAL.

DEUXIÈME PARTIE.

L'ÉTHIQUE.

DES IDÉES MORALES ET DU PRINCIPE D'ACTION.

CHAPITRE PREMIER.

Origine des idées morales et des sentimens moraux.

Morale vient de *mores*, *mœurs*. Les mœurs ne sont que les habitudes ou coutumes d'un peuple, adoptées par lui comme règles de conduite. Mais il est des règles habituelles de conduite qui sont communes à tous les peuples comme conditions

429538

nécessaires de leur existence; et c'est ce qu'il faut nommer *morale universelle.*

Quand plusieurs des coutumes ou mœurs particulières d'un peuple sont devenues obligatoires par la sanction pénale dont un souverain quelconque, Roi, Peuple ou Corps, les a revêtues, c'est-à-dire quand la force leur a prêté son appui dans l'intérêt du plus grand nombre ou du plus petit nombre, ou même encore dans l'intérêt d'un seul homme; quand elles ont été promulguées ou publiées et même écrites, pour être connues de tous ceux qui étaient tenus de s'y soumettre, alors elles ont pris le nom de *Lois. Lex* vient de *legere, lire.*

Ainsi, les lois positives sont conformes ou contraires aux principes de la morale générale; elles sont conformes ou contraires à ces coutumes essentielles au maintien de toute société. Elles sont conformes ou contraires à l'intérêt de la nation pour qui elles sont faites; elles sont enfin conformes ou contraires à l'intérêt de ceux même qui croient les faire à leur profit, mais, pour tous ces cas possibles, elles ne sont jamais, dans leur essence, que des dispositions impératives nées de l'intérêt et appuyées par la force.

Le *Juste* ou la *Justice* (*in jure stare*) consiste

dans l'harmonie des actions de l'homme social avec les lois dont l'assemblage se nomme *Droit* (1).

L'équité (du mot *æquus*, *égal*) est la conformité des actions de l'homme social avec les règles de la morale universelle d'après lesquelles on doit considérer tous les hommes comme *égaux* en droit, puisque l'intérêt de chacun d'eux ne les a portés à se réunir en société qu'à des conditions *égales*, c'est-à-dire dans la vue de participer aux mêmes charges et aux mêmes avantages.

Ces expressions, *Morale universelle*, *Équité*, *Droit naturel*, signifient absolument la même chose.

Les termes *Droit positif*, *Droit conventionnel* et *Législation*, n'expriment aussi qu'une même idée.

Nous verrons plus tard comment le droit positif peut varier dans ses développemens et dans

(1) Droit vient de DIRIGERE, *conduire*. Ce mot, comme on voit, a la même étymologie que le mot *règle*, qui vient de REGERE, *gouverner, conduire*. Le droit est ainsi l'assemblage des *règles* sur lesquelles chaque membre d'une société doit, dans telle ou telle position donnée, mesurer toutes ses actions.

ses formes, selon les temps et selon les lieux, bien que, pour obliger en conscience, il ne doive jamais être en opposition avec la morale, conformément à ce grand principe que Bossuet a le premier proclamé : *Il n'y a pas de droit contre le droit.*

Tous les habitans du globe ne vivent pas en société ; et nous pouvons comparer entre eux, même dans la situation actuelle de la terre, les différens degrés de l'état social et politique. Nous pouvons étudier ainsi, dans l'histoire des événemens passés, comme dans l'état présent de l'univers, le progrès des sociétés humaines à partir de leur origine jusqu'au plus haut degré de perfectionnement qu'elles aient pu atteindre dans le temps où nous sommes.

Prenons donc les sociétés à leur commencement pour y découvrir l'origine et les développemens de la morale.

Les hommes vivant à l'aventure, isolés les uns des autres et se disputant, au péril de leur vie, les choses nécessaires à la satisfaction de leurs grossiers besoins, exposés chaque jour à des combats individuels, soit avec leurs semblables, soit avec les bêtes féroces, ne soutenaient qu'à grand'peine une existence précaire et misérable. Enfin le besoin les éclaire ; l'expérience leur fait voir

que lorsqu'ils s'unissent pour se prêter une assistance mutuelle et travailler de concert à la défense commune, il en résulte une amélioration sensible dans la destinée de chacun d'eux. Les idées se communiquent ; le langage commence à naître ; on s'instruit mutuellement des nouveaux moyens découverts pour se procurer ce qui est utile et pour se mettre à l'abri des souffrances et des dangers. Tous trouvent leur compte à cet échange : car, à mesure que l'association s'étend, à mesure que les secours et les services réciproques se multiplient, chaque homme s'aperçoit que son bien-être individuel devient plus sûr et s'accroît par degrés. Instruits par les résultats bienfaisans de l'association, tous sont alors intéressés à en resserrer plus fortement les nœuds.

Le fort opprime un jour le faible : mais deux faibles réunis contre un fort deviennent bientôt forts à leur tour : par leur alliance ils domptent l'oppresseur, et par la guerre ils l'obligent à la paix. Celui-ci, moins confiant dans sa force, comprend qu'il est de son intérêt de ne pas faire aux autres ce qu'il ne veut pas que les autres lui fassent : il aime donc mieux alors s'accorder avec eux et ne pas troubler leur repos, pour demeurer lui-même en paix.

De là naissent des *conventions*, des *capitula-*

tions tacites, par lesquelles chacun s'oblige à respecter autrui pour qu'autrui le respecte. Ces conventions, ou capitulations, naissent, comme on le voit, de l'intérêt et de la force.

Bientôt le nombre des associés augmente; leurs besoins se multiplient; leurs relations mutuelles s'étendent indéfiniment. Alors ces nouveaux besoins, ces nouvelles relations donnent lieu encore à des conventions nouvelles; et la société prend chaque jour plus de force et de consistance. Le besoin qui éclaire chaque associé lui fait voir par expérience que sa bonne foi envers ses co-associés détermine la leur envers lui. On aime et on loue celui qui garde sa foi, qui craint d'opprimer les autres, et qui se plaît à les faire entrer en part dans son bonheur. On blâme et l'on hait celui qui manque à sa promesse, qui fait du mal à ses semblables, quand il est le plus fort ou le plus fourbe, et qui ne leur fait aucune part des avantages et des secours qu'il peut se procurer. L'un est appelé *bon*, l'autre *méchant*.

La sensation, qui renferme toujours le plaisir ou la douleur, est le seul principe des idées de *bien* et de *mal*, comme des sentimens d'*amour* et de *haine*; car les hommes appellent *bon* et ils *aiment* tout ce qui leur cause des sensations agréables; ils appellent *mauvais* et ils *détestent*

tout ce qui leur cause des sensations douloureuses.

Le désir du bonheur ou l'intérêt (en prenant ce mot *intérêt* dans son acception la plus étendue) est donc en eux l'unique appréciateur des actions habituelles de leurs semblables. Ces actions habituelles considérées seulement par abstraction dans ce qu'elles ont entre elles de commun, qui est de causer aux hommes du *bien* et du *mal*, prennent le nom de *bonté* et de *méchanceté*. Ainsi, les idées générales exprimées par ces deux mots *bonté* et *méchanceté* ne représentent rien que l'état de l'esprit considérant certaines actions sous leur point de vue commun, qui est de nous nuire ou de nous être utile.

Les idées de toutes les vertus et de tous les vices ne sont ensuite que des spécifications, des transformations de ces deux idées primitives. L'homme ignorant et passionné appelle *vertu*, dans les autres hommes, l'habitude des actions utiles à son bonheur individuel; et il nomme *vice* l'habitude des actions qui peuvent lui nuire personnellement. Le sage appelle *vertu* ou *vice* l'habitude des actions utiles ou nuisibles, soit à son pays, soit à l'ordre social. Mais puisque les sociétés particulières appelées *nations* ont leur principe originaire dans l'intérêt individuel de

ceux qui les composent, il s'ensuit que le sage, en désirant le bonheur de sa patrie, désire son bonheur personnel, qu'il regarde avec raison comme inséparable du bonheur de la société dont il est membre. L'amour du bien social devient ensuite assez fort chez l'homme vertueux, pour qu'il fasse à ce bien social le sacrifice volontaire de ses intérêts particuliers, ce qui veut dire seulement qu'il n'y a pas de bien pour lui, si sa patrie est malheureuse, et qu'entre deux grands maux qui sont le désastre de son pays et la mort, il choisit le dernier qu'il regarde comme le moins grand. Nous allons voir bientôt ce que c'est que *patrie*.

Le plaisir et la douleur, voilà donc les seuls principes de nos deux sentimens primordiaux, l'amour et la haine, qui sont les seules origines de tous nos autres sentimens et de toutes les passions dont l'homme est susceptible. Il n'est pas, en effet, une seule passion qui ne rentre dans l'un de ces deux sentimens et qui ne participe même de tous deux à la fois. Mais le plaisir et la douleur, l'amour et la haine sont-ils seulement du domaine de la sensation, sont-ils des manières d'être qui ne résultent pour nous que du mouvement de nos organes intérieurs ou du mouvement de nos organes extérieurs frappés

par les objets? Oui, car dire qu'il en est autrement, ce serait supposer qu'il existerait en nous des manières de sentir qui ne seraient pas la sensation, des idées, des sentimens, indépendans et isolés de nos mouvemens organiques.

Or, j'ai démontré que toutes nos connaissances ne sont dans leur nature que des sensations, et qu'elles n'ont pour principe originaire que la sensation du *moi*, idée sensible qui ne saurait avoir lieu sans que le mouvement prenne en nous les déterminations qui nous font sentir. Par conséquent, si toutes nos idées ne sont que sensation, les sentimens de haine et d'amour qui les accompagnent ne sont aussi que sensation. L'existence d'un sentiment indépendant de la sensation et nommé *sens moral* ou *sentiment moral* n'est donc qu'une pure hypothèse comme celle du *sentiment des rapports* et du *sentiment des facultés*. Une étude un peu détaillée de la manière dont se forment les idées morales et les sentimens moraux ajoutera aux preuves que j'ai déjà données.

Le sentiment moral, d'après M. Laromiguière, naît seulement à la suite de l'impression que fait sur nous un agent auquel nous attribuons une volonté libre.

Je dis qu'un agent quelconque fait naître en

nous des idées, et nous cause des sentimens agréables ou pénibles qui, avec eux, portent nécessairement en nous l'amour ou la haine. Or ces idées et ces sentimens ne naissent que de l'impression faite par cet agent sur nos sens; elles ne sont donc autre chose que des sensations.

Mais l'amour ou la haine que nous avons ainsi pour nos propres modifications, s'étend jusque sur l'agent qui les produit quand nous pensons que les opérations de cet agent émanent d'une intention libre, intention que nous ne pouvons apprécier bien ou mal que parce que nous l'avons maintes fois *sentie* en nous-mêmes. L'observation et l'expérience, qui ne sont autre chose qu'un renouvellement continuel de sensations, deviennent ainsi la source unique de nos perceptions morales.

L'*intention* de faire du bien ou de faire du mal aux hommes est donc ce qui constitue pour eux la moralité des actions. C'est d'après cette règle qu'ils mesurent et qu'ils dispensent leur amour ou leur haine, leur louange ou leur blâme. Or, cette intention tombe évidemment sous nos sens, puisque les actes extérieurs qui seuls peuvent la manifester, sont sensibles à nos yeux. En effet, nous n'apprenons d'abord à la découvrir et à

l'apprécier dans les autres, qu'à l'occasion des mouvemens que nous leur voyons faire, mouvemens que nous savons, par expérience, être le résultat de leur bonne ou de leur mauvaise volonté à notre égard.

CHAPITRE II.

De la transformation des idées morales en lois politiques.

L'intérêt, qui avait porté les hommes à respecter les conventions dictées par un besoin mutuel, fait passer bientôt ces conventions en maximes. Ces maximes adoptées et transmises de race en race et de nation à nation, sont enfin converties en règles de conduite habituelle (*mores*) sans que ceux qui les admettent et les pratiquent puissent toujours en rendre raison. Ils les acceptent néanmoins comme tous les préjugés reçus; et ils les aiment et les défendent avec une persuasion qui les leur fait enfin considérer comme innées, parce qu'ils ont perdu les traces de leur origine.

C'est ainsi que les maximes de la vraie morale, reçues d'abord comme des préjugés, passent avec les erreurs de génération en génération, et se mêlent à la morale particulière d'un peuple.

Quant à cette vraie morale, ou morale universelle, elle n'est dans sa nature, que l'intérêt même de l'homme, le besoin du genre humain.

C'est encore ce même intérêt qui engage bientôt les hommes à donner à toutes leurs conventions sociales, à ces mœurs qui naissent de leurs besoins réels, aussi bien qu'aux mœurs qui naissent de leurs erreurs et de leurs caprices, la sanction de la force, en établissant des peines contre ceux qui les violent.

Ainsi, c'est la force, mue par l'intérêt, qui donne naissance à la loi humaine. C'est cette même force qui la maintient et la fait respecter. Cette force, je le répète, est celle du plus grand nombre, ou celle du plus petit nombre, ou celle même d'un seul homme. Ici commence le pouvoir politique.

Si l'on étudie l'histoire des peuples à leur origine, on verra presque toujours que les premiers fondemens de l'ordre politique n'ont pas été appuyés sur la volonté du grand nombre. On voit d'ordinaire les plus faibles se mettre sous le patronage et sous la protection d'un plus fort qu'eux. C'est ainsi que, dans l'origine, le père de famille gouverne sa femme et ses enfans d'une manière presque absolue; il fait seul la loi dans sa maison; et il la reçoit à son tour d'un plus fort que lui, sous la dépendance duquel il se trouve spontanément ou involontairement placé. De là naît la première idée du pouvoir

monarchique, du pouvoir né de la *force* d'un seul.

Quelquefois tous les habitans d'une même contrée, à peu près égaux en force, ayant par conséquent un intérêt presque égal à se ménager tous, forment des conventions ou lois qui émanent de tous, et qui sont ainsi l'expression de la volonté générale. Telle est l'origine véritable du gouvernement populaire.

Quelquefois enfin la force réside seulement dans le petit nombre, par l'ignorance, l'impéritie, la désunion ou la lâcheté du grand nombre. Alors c'est le petit nombre qui fait les conventions et force le grand nombre à les accepter. De là naît le pouvoir oligarchique ou aristocratique.

Mais sous ces trois formes de gouvernement, ceux qui sont forts ne le sont pas à tel point qu'il ne reste à ceux qui sont faibles aucune force pour résister. Les forts ont donc intérêt à ménager les faibles et à les rendre heureux. De là naissent ces conventions qui cimentent et fortifient les bases de tous les gouvernemens.

Quant à la nature et à l'origine des pouvoirs, elles dépendent toujours et partout des circonstances de temps, de lieu, de climat, de mœurs, de religion, en un mot, du hasard, qui n'est que

la Providence elle-même (1). Je reviendrai dans la quatrième partie sur ces notions préliminaires qui servent de fondement au droit public et à la politique en général.

---

(1) Le *hasard* n'est, comme le dit Voltaire, que le nom qu'on donne à la cause ignorée d'un effet connu.

CHAPITRE III.

De la moralité des actions humaines, du principe de famille et de la nature des affections morales.

« La moralité des actions, dit Condillac, est-» elle une chose qui tombe sous les sens? » Pourquoi donc n'y tomberait-elle pas? Cette » moralité consiste uniquement dans la confor-» mité de nos actions avec les lois. Or, ces ac-» tions sont visibles et les lois le sont également, » puisqu'elles sont des conventions que les » hommes ont faites. » (1).

Il demande ensuite si, les lois étant des conventions, elles ne sont pas essentiellement arbitraires. « Il peut y en avoir d'arbitraires, ajoute-» t-il, il n'y en a même que trop; mais celles qui » déterminent si nos actions sont bonnes ou » mauvaises, ne le sont pas et ne peuvent pas » l'être. »

L'homme, comme tous les êtres vivans, est invinciblement poussé vers tout ce qu'il juge utile à son bonheur et à sa conservation. Il cher-

(1) *Logique*, Ire Partie, Chap. VI.

che le plaisir, et fuit la douleur; voilà son attribut essentiel, voilà sa loi; et toutes les institutions positives, quelles qu'elles soient, si elles dérivent de ce principe, source première de toute morale, ne sont pas arbitraires.

En effet, si les hommes ne se sont réunis en société, que parce qu'ils ont trouvé dans cet état une plus grande somme de bonheur individuel, il s'ensuit nécessairement que tout ce qui peut concourir à la conservation et à la prospérité de l'ordre social, assure le maintien du bien-être individuel de tous ceux qui en font partie. Ils sont donc portés, naturellement et par leur propre intérêt, à aimer ceux dont les actions ou les travaux consolident la société; comme ils sont portés, par la même raison, à détester ceux qui la troublent.

Les mœurs et les lois instituées pour cimenter et fortifier cette grande association, dérivent donc évidemment du besoin de chacun de ses membres et des facultés que ce besoin détermine. Ainsi, elles émanent de la nature même de l'homme, de la loi naturelle enfin, qui n'est au fond que le droit attribué par la nature à chaque être vivant de conserver sa vie, en fuyant la douleur et en cherchant le bien-être par tous les moyens qui sont en son pouvoir.

Ces lois peuvent varier selon les différens besoins des temps et des lieux; il en résulte qu'une certaine loi, bonne pour un pays, peut être mauvaise à dix lieux de là, dans le pays voisin, où une loi contraire existe. Ces deux lois, bien que contraires, n'en sont pas moins bonnes, si chacune d'elles est utile à la nation pour laquelle on l'a faite.

De là vient que la plupart des lois et des institutions politiques ou civiles n'ont rien en soi d'absolument bon ni d'absolument mauvais, et que leur bonté n'est que relative, puisqu'elle dépend d'une foule de circonstances telles que la position géographique, les accidens du terroir et de l'atmosphère, qui influent si puissamment sur la complexion et sur le caractère des hommes, la religion, le degré de civilisation auquel le peuple est parvenu, et enfin les faits primitifs et les institutions traditionnelles qui ont présidé à son organisation première, c'est-à-dire à sa constitution, dont il ne peut jamais se départir impunément.

Mais il est des mœurs et des lois qui sont utiles et même nécessaires dans tous les lieux et à toutes les époques, des principes de morale et de législation primitive, sans lesquels toute société deviendrait impossible. Ces principes-là, sans doute,

sont loin d'être arbitraires, car ils découlent évidemment de cette nécessité qui engage l'homme dans la défense de l'ordre social, pour la conservation de son bonheur et de sa sûreté personnelle.

Telles sont les lois constitutives de la *famille* et de la *propriété*. Tous les peuples ont senti que si chaque individu de l'espèce humaine obéissait à l'impulsion désordonnée de ses désirs et de ses goûts, ne cherchant dans l'union des sexes que le plaisir pour le plaisir, et s'abandonnant sans réserve aux actes où l'entraînerait sa brutale inconstance, les hommes se disputeraient les femmes comme une proie, et vivraient dans un état permanent de discorde et de guerre. L'unique moyen d'obvier à ce désordre était donc d'attribuer à chaque homme une seule femme, ou, suivant les climats, un plus grand nombre, sur lesquelles il aurait un droit exclusif. Le choix devait être, en tout lieu et en tout temps, déterminé par le consentement libre des parties; et là commence l'institution du mariage.

L'homme attaché à celle qu'il avait choisie, parce qu'il trouvait le bonheur dans son union avec elle, s'attachait également aux fruits de cette union. Il se voyait revivre dans sa progéniture. Les soins que le père et la mère prodi-

guaient à l'enfant, le plaisir de le voir croître et s'embellir sous leurs yeux, l'idée que ce petit être, leur image, faisait en quelque sorte partie d'eux-mêmes, et que son existence se confondait avec la leur, tous ces sentimens réunis, qui les portaient à s'aimer eux-mêmes dans lui, prirent le nom d'amour paternel et maternel.

Cet amour n'est que le plaisir qu'éprouve le père et la mère à voir et à entendre leur enfant, c'est bien dire qu'il n'est dans sa nature que *sensation;* puisqu'il ne prend naissance, comme tous les autres sentimens, qu'à l'occasion des impressions faites sur nos organes, et des mouvemens intérieurs qui sont le résultat de ses impressions.

Le sentiment de plaisir ou de peine qu'éprouve une mère, l'amour qu'elle a pour son enfant est une sensation, qui, sans doute, diffère des autres sensations, comme une saveur diffère d'une odeur, comme un son diffère d'une couleur, comme une douleur de poitrine diffère d'une douleur de tête. Remarquons néanmoins que ces sensations ou sentimens d'amour paternel, maternel, conjugal, filial, ainsi que tous les autres sentimens appelés *moraux*, ne s'arrêtent pas dans les organes de la vue et de l'ouïe, comme les odeurs, les saveurs et les perceptions tactiles

s'arrêtent dans les organes de l'odorat, du goût et du toucher, par suite de la réaction du cerveau. Les sensations *morales*, au contraire, n'affectent que faiblement et d'une manière presque nulle ces organes de l'ouïe et de la vue qui servent à nous les transmettre, tandis qu'elles ébranlent et irritent les organes intérieurs où elles ont leur siége, tels que le cerveau, les entrailles, le cœur, d'une manière quelquefois assez vive pour y causer de fortes lésions.

C'est le résultat produit par une nouvelle funeste ou alarmante, par la vue d'un objet odieux, ou terrible, ou comique, par le récit d'une action tragique ou plaisante, en un mot par toutes les impressions qui opèrent en nous ce qu'on nomme un effet *moral*, effet qui ne peut accompagner que les sensations transmises par l'ouïe et par la vue.

Puisque les affections morales ne sont que des sensations, disent quelques philosophes, elles sont donc ou des odeurs, ou des saveurs, ou des sons, ou des couleurs, ou des qualités tactiles? Je réponds qu'elles ne sont rien de tout cela, car elles ont leur siége dans le sens interne, dans ce sixième sens dont les philosophes ont toujours tenu si peu de compte.

La colique et la migraine, qui ne sont pas des

affections morales, ne sont pas non plus des odeurs, ni des saveurs, ni des sons, ni des couleurs, ni des perceptions tactiles; en sont-elles moins des sensations?

CHAPITRE IV.

Continuation du même sujet. — Du principe de propriété.

Quand un individu *trouvait* quelque objet nécessaire ou utile à ses besoins, il était intéressé à ce que les autres ne vinssent pas le lui ravir par force. Alors chacun fut intéressé d'une manière égale à ne pas troubler les autres dans la possession et dans la jouissance des choses qu'ils avaient *trouvées*, pour n'être pas troublé lui-même par eux. On convint donc tacitement, dans l'intérêt et pour le repos de tous, que les choses que chacun aurait *trouvées* lui appartiendraient *en propre*, c'est-à-dire qu'il aurait la faculté d'en disposer seul et à l'exclusion de tous les autres. Cette coutume, féconde en résultats heureux, fut bientôt convertie en loi dans toutes les sociétés.

Elle prend sa source dans l'*invention* ou *occupation* des choses; et le droit qu'elle consacre s'est établi non-seulement sur les choses *mobiles*, ou *mobilères*, mais encore sur le sol lui-même et sur tout ce qui adhère au sol.

On convint donc partout (et toujours pour le

repos et dans l'intérêt de tous) que le premier qui occuperait une portion de terre, en serait le maître absolu. Une considération plus puissante encore que celle de la possession, vint corroborer ce droit. Celui qui possédait, travaillant le sol dont il s'était emparé, en tira des productions utiles; et, comme la quantité de ces productions excédait la mesure de ses besoins, il faisait part du superflu aux autres, en échange de leurs services. C'est ainsi que le travail vint confirmer et consacrer le droit de première occupation.

Sans doute, ce droit n'eut que trop souvent la force pour origine; et de là naquit le droit de conquête. Mais quand l'œuvre était consommée, il se formait entre le vaincu et le vainqueur une sorte de pacte, une convention tacite, une véritable capitulation, qui donnait au vainqueur une plus grande portion dans l'objet possédé. La force et l'intérêt de tous furent donc les principes originaires de ce droit de propriété.

Les êtres les plus chers à l'homme étaient ceux qui lui devaient la naissance. En travaillant pour lui-même, il travaillait pour eux. Après avoir acquis les choses nécessaires à ses propres besoins et à ceux de sa compagne, il aurait cessé tous ses travaux, s'il n'avait pas eu l'espoir de se survivre, en quelque sorte, à lui-même dans ses

enfans, et de leur assurer l'existence après sa mort.

La société aurait souffert de cette cessation de travaux, puisque chacun de ses membres, se bornant à la satisfaction de ses besoins individuels, n'aurait pas produit ce superflu dont l'échange réciproque répartit sur tous l'aisance et le bien-être. Aucun d'ailleurs n'aurait voulu s'assujettir aux pénibles travaux de l'agriculture, de l'industrie et du négoce, pour d'autres que lui et les siens; il n'aurait pas amélioré ses champs, exploité ses mines, multiplié ses troupeaux, accru et perfectionné ses produits. Livré sans réserve aux impulsions d'un fatal égoïsme, il n'aurait jamais songé qu'à satisfaire à tout prix ses besoins réels ou factices; et il n'aurait vécu que pour lui seul.

Le droit de succession à la propriété, établi dans tous les temps et dans tous les lieux, prend donc également sa source dans les nécessités sociales : il est donc loin d'être arbitraire.

L'état des personnes forme le premier objet du droit chez tous les peuples. Ainsi les lois relatives au mariage, à la paternité, à la filiation, à la tutelle, et toutes les autres dispositions qui maintiennent et fortifient les liens de la famille, sont des règles générales dérivées de l'intérêt même de la société. Mais les dispositions parti-

culières adoptées pour l'accomplissement de ce but doivent varier, et varient effectivement, selon les temps et selon les lieux.

La propriété et le pouvoir de la transmettre ont existé aussi presqu'en tous temps et chez toutes les nations : c'est le second objet du droit. Son principe est partout le même et dérive, comme le droit de famille, du besoin social. Mais il varie encore selon les temps et les localités pour tout ce qui regarde le mode d'acquisition et de transmission.

Le mot *droit* représente ainsi la collection des différentes lois d'un peuple; c'est l'ensemble de ces coutumes et de ces formules obligatoires d'après lesquelles tous les membres de la nation doivent *régler* leurs rapports entre eux, *diriger* leur conduite et *mesurer* leurs actes.

Ces lois sont des conventions et peuvent varier. Mais les principes dont elles découlent ne varient point. Ils sont partout les mêmes, car ils naissent de l'intérêt général, c'est-à-dire de la collection des intérêts privés. Ce n'est donc pas à tort qu'on a donné aux principes généraux qui servent de base à toutes les législations, le nom de *droit naturel.* Car les principes et les lois primitives qui en découlent immédiatement, ont leur source dans nos besoins et dans les fa-

cultés que ces besoins déterminent, c'est-à-dire dans notre *nature*.

« Elles sont notre ouvrage, dit Condillac, » parce que ce sont des conventions que nous » avons faites : cependant nous ne les avons pas » faites seuls, la nature les faisait avec nous : » elles nous les dictait, et il n'était pas en notre » pouvoir d'en faire d'autres. Les besoins et les » facultés de l'homme étant donnés, les lois sont » données elles-mêmes; et quoique nous les fas- » sions, Dieu qui nous a créés avec tel besoin » et telle faculté, est dans le vrai notre seul légis- » lateur. En suivant ces lois conformes à notre » nature, c'est donc à lui que nous obéissons; » et voilà ce qui achève la moralité des actions.

» Si de ce que l'homme est libre, on juge » qu'il y a souvent de l'arbitraire dans ce qu'il » fait, la conséquence sera juste : mais si l'on » juge qu'il n'y a jamais que de l'arbitraire, on » se trompera; *comme il ne dépend pas de nous* » *de ne pas avoir les besoins qui sont une suite de* » *notre conformation, il ne dépend pas de nous* » *de n'être pas portés à faire ce à quoi nous* » *sommes déterminés par ces besoins; et si nous* » *ne le faisons pas nous en sommes punis.* » (1)

(1) *Logique*, Ire Partie, Chap. VI.

Enfin, l'état de société étant pour l'homme un moyen de pourvoir à ses besoins et de multiplier ses jouissances, tout ce qui maintient cet état est donc analogue à la nature de l'homme. Or comme cette nature, qui consiste dans nos besoins et dans nos facultés, est un don du créateur, il s'ensuit que la morale, ainsi que le droit naturel qui en dérive, quels que soient ses modes et ses variations, est émanée de Dieu même; et *c'est ainsi que Dieu et la vertu se retrouvent toujours au fond des choses sociales*! (1)

(1) Paroles mémorables d'un orateur de nos jours, dans un procès célèbre.

CHAPITRE V.

De la souveraineté.

Après avoir découvert et constaté les principes de la morale et de la loi, il est aisé d'expliquer ce qu'on doit entendre par ces mots, *caractères du législateur.*

Un homme ne fait la loi que lorsqu'il a la puissance de la faire. Cette puissance n'est autre chose que la force physique ou morale; et ceux qui ont expliqué le mot *souveraineté* en l'appelant *force organisée*, ont donné de ce mot l'idée la plus juste et la plus claire.

Mais l'intérêt même du souverain, quel qu'il soit, roi, peuple ou corps, l'oblige à bien traiter ceux qui lui sont soumis; car sa prospérité, sa force et sa gloire ne sont que la collection de toutes les prospérités, de toutes les forces, de toutes les gloires; en un mot, la puissance et la félicité du souverain ont leur unique source dans la puissance et dans la félicité de tous les membres de la nation.

Montesquieu compare le despotisme tyrannique au sauvage qui coupe l'arbre au pied pour en avoir le fruit. Un pouvoir éclairé, un pouvoir

paternel, quelle que soit sa forme, est semblable à l'agriculteur prévoyant, qui prodigue ses soins à l'arbre, afin d'améliorer et de multiplier ses fruits.

Au reste, les divers systèmes de gouvernement sont tous bons quand ils remplissent le but que doit se proposer tout législateur, qui est de procurer aux sujets toute la somme de bonheur possible.

Ils l'atteindront toujours, ce but, en intéressant les particuliers à la conservation et à l'accroissement de la chose publique, c'est-à-dire en identifiant l'intérêt privé avec l'intérêt général, qui, je le répète, n'est que la collection des félicités particulières.

Le souverain est donc intéressé à être juste, en se soumettant lui-même aux lois qu'il a faites pour le bonheur commun, et en évitant les préférences iniques, puisque chacun ne doit être récompensé qu'en raison des services qu'il rend à la patrie.

La justice du souverain, qui n'est que son propre intérêt confondu, comme on le voit, avec l'intérêt général, l'oblige encore à n'affranchir personne de l'obéissance aux lois, et à ne rendre ces lois oppressives pour personne.

Je reviendrai sur l'origine et sur la nature des droits et des devoirs respectifs du souverain

et des sujets, en traitant du droit politique.

Observons toutefois, quant à présent, que ceux qui sont placés en dehors des lois ne sont pas moralement forcés de les respecter. Un esclave a toujours raison quand il brise ses fers. Son intérêt ne se rattache pas à l'existence de l'ordre politique et social au milieu duquel il est malgré lui forcé de vivre. Tout au contraire, l'état de servitude n'étant que le résultat et la continuation de l'état de guerre, la loi naturelle, bien loin d'intéresser l'esclave au maintien de la chose publique, l'intéresse toujours à son renversement : et en effet, comment lui faire un crime de se soustraire à des lois qui sont toutes faites pour les autres et contre lui? L'esclave révolté n'est qu'un vaincu qui se sent assez fort pour recommencer la lutte et déclarer la guerre à ses vainqueurs.

Mais si l'existence de la chose publique dépend de l'existence du droit d'esclavage, comme dans l'ancienne Rome et chez toutes les nations de l'antiquité, faudra-t-il, en affranchissant les esclaves, exposer l'État à périr? Non sans doute; car c'est le droit naturel des nations de tout sacrifier à leur existence. On ne peut pas dire : périsse la nation plutôt qu'un principe! L'existence de la nation est le premier de tous les principes.

Mais les esclaves ne sont pas la nation, ils sont tout-à-fait en dehors de l'ordre politique; ce sont des ennemis introduits au sein de l'état, et condamnés, eux et leurs descendans, à une perpétuelle captivité. Ils ont sans doute le droit de se révolter, parce qu'un vaincu a toujours le droit de prendre sa revanche; mais les vainqueurs ont aussi le droit de réprimer et de châtier la révolte des vaincus, parce que l'intérêt de conservation est le premier droit, le premier devoir d'un peuple. C'était une convention du droit des gens, chez les peuples de l'antiquité, qu'en cas de guerre, le vaincu à qui les vainqueurs avaient laissé la vie, tomberait en leur pouvoir, lui et sa postérité. L'esclavage était donc une capitulation de guerre; et c'est ainsi que nous devons le considérer partout où il existe encore. La force en est l'origine, comme elle est aussi le principe du droit de conquête, en vertu duquel une nation victorieuse asservit une nation vaincue. Le conquérant a sans doute le droit de tenir en respect le peuple conquis : mais celui-ci n'en a pas moins le droit de secouer le joug et d'écraser, s'il le peut, son vainqueur. Tel est le droit de la guerre : la force y décide de tout.

Si deux particuliers d'un même pays sont en contestation pour leurs intérêts, ils se présentent

devant un juge ou devant un arbitre investi du souverain pouvoir de décider entre eux. Il n'en est pas de même de deux nations; elles n'ont d'autre juge, d'autre arbitre que les armes, et quand le procès est ainsi vidé par la guerre, le vaincu en paie les frais en demeurant au pouvoir du vainqueur.

Dans ce cas, l'intérêt du peuple victorieux est de bien traiter le peuple conquis, pour lui faire en quelque sorte oublier la conquête et quelquefois aimer le conquérant. Ainsi, l'intérêt du maître est de bien traiter l'esclave pour lui faire oublier, et quelquefois même, s'il est possible, aimer son esclavage.

CHAPITRE VI.

La Patrie.

Salus populi suprema lex esto : c'est une vieille maxime dont on n'a que trop abusé, et qui souvent a servi de prétexte à la révolte aussi bien qu'à la tyrannie ; et cependant cette maxime, comprise comme elle doit l'être, enveloppe en elle tous les principes de la vraie morale et de la saine politique.

Le peuple ou la nation est l'assemblage des individus nés dans une même contrée et vivant sous les mêmes lois : ainsi le peuple, ou la nation, c'est tout le monde, ou du moins, le plus grand nombre.

Chaque membre de la nation est intéressé à ce que les lois de toute nature qui régissent le pays soient établies pour l'avantage commun, pour l'avantage de l'être collectif dont il fait partie, et que nous nommons *peuple*.

Telle est la fin que doit se proposer tout législateur, et il peut arriver à cette fin par plusieurs moyens qui varient.

Demandera-t-on quelle est la meilleure de

toutes les formes de gouvernement; toutes, je le répète, sont également bonnes, si chaque citoyen peut s'y procurer, sans nuire à ses semblables, la plus grande somme de bonheur possible.

« Le gouvernement le plus conforme à la » nature, dit Montesquieu, est celui dont la » disposition particulière se rapporte mieux à » la disposition du peuple pour lequel il est » établi. (1) »

En effet, tous les gouvernemens, quelle que soit leur nature, peuvent être équitables, justes et paternels; et le meilleur serait bien celui où, comme disait Henri IV, *il n'y aurait pas un seul paysan qui ne pût mettre sa poule au pot le dimanche.*

Ce qu'on nomme la prospérité matérielle sera toujours et partout la preuve et le fruit de la prospérité morale, c'est-à-dire de cette foi dans la force qui fait respecter les lois, qui protége les citoyens contre les atteintes portées à leur existence, à leur liberté, à leur propriété, qui les garantit contre l'attaque des nations étrangères, et maintient parmi eux une sécurité toujours inaltérable.

---

(1) *Esprit des Lois*, Liv. Ier, Chap. III.

Ici se place naturellement l'explication du mot *patrie*.

Ce terme, dans son étymologie (*pario*), nous représente l'idée de ce qui nous donne et nous conserve l'existence, et c'est l'idée la plus juste que nous puissions en avoir. On en donne une foule de définitions plus ou moins vagues, plus ou moins incomplètes. Les uns disent que la patrie n'est autre chose que le *sol* qui nous a vus naître, les autres que ce sont les habitans, d'autres enfin que ce sont les institutions, les lois et les mœurs du pays.

Pour expliquer le mot *patrie*, rien n'est plus simple que de remonter, comme on doit le faire pour l'explication de tous les mots, à l'acception première. Ce mot, dans son origine, signifie donc une chose à laquelle nous devons la vie, et dans ce sens, la patrie commence dans la famille, dans le berceau de notre enfance, dans le foyer paternel. Mais la famille elle-même doit son existence à l'ordre établi dans la contrée; et cet ordre enfin, comme la prospérité qui en est la suite, est le résultat des bonnes lois et des bonnes mœurs qui maintiennent et corroborent les liens sociaux.

Si la société n'avait pas garanti à nos pères leur existence, leur liberté, leur propriété et

tous leurs autres droits sociaux, nous n'aurions par reçu d'eux la vie et le bonheur. C'est donc, en dernier résultat, à l'ordre établi dans la contrée que nous devons l'existence et tous les biens dont nous pouvons jouir. Ce même ordre nous garantit à nous-mêmes cette existence et ces biens que nous pouvons transmettre à ceux qui naissent de nous. Tout travaille autour de nous pour nous. La société nous a donné l'existence, la société nous la conserve. Tout ce qui constitue la société particulière dans laquelle nous vivons, est ainsi renfermé dans ce nom de *patrie*. La *patrie*, c'est non-seulement le sol qui nous a vus naître, qui nous a nourris, et que nous aimons, parce qu'il fut le théâtre de nos premières félicités, mais ce sont encore nos pères et mères, nos femmes, nos enfans, nos amis, nos biens, notre religion (1), nos lois, nos mœurs, nos sciences, notre industrie, nos monumens, nos modes, notre idiome; enfin tout ce qui est propre à la nation dont nous faisons partie.

Le véritable amour du pays a donc son principe dans le sentiment des bienfaits que nous en recevons; et s'il est vrai que nous lui devons la vie, nul doute que nous ne soyions obligés de la

(1) Jusqu'au clocher de notre village.

lui rendre, quand son intérêt le force à nous la redemander. C'est donc un devoir de servir cette patrie, et au besoin de mourir pour elle; car en lui sacrifiant notre existence, nous ne faisons que lui restituer une chose qui lui appartient et qui nous vient d'elle seule.

Si la patrie a le droit d'exiger que le soldat, au premier ordre de son chef, expire sur la brèche ou s'enterre dans la mine, en combattant pour elle, si elle peut ainsi demander à l'innocent sa liberté, ses biens, sa vie, comme un tribut qui lui appartient ou comme l'acquittement d'une dette sacrée, d'où vient qu'elle n'aurait pas le droit de frapper de mort le coupable? Tous les sophismes accumulés contre la peine de mort (1), même chez les nations où l'expérience aurait prouvé la nécessité de cette loi, sont fondés sur cette assertion, que la société n'ayant pas donné la vie à ses membres, n'a pas le droit de la leur ôter, proposition évidemment erronée en fait, puisque c'est à la patrie seule que tous les citoyens doivent leur existence.

On répond que ce n'est point la patrie qui nous l'a donnée, cette existence, que c'est *la nature*,

(2) La question de la peine de mort n'est qu'une question de fait, une question d'utilité publique.

et qu'ainsi la nature seule a le droit de nous la reprendre.

Il est des expressions vagues et même totalement dénuées de signification pour la plupart des intelligences, expressions avec lesquelles on prétend néanmoins répondre à tout; le mot *nature* en fournit un exemple. Ce mot, dans son acception première, nous représente seulement l'idée du principe générateur des choses, et il est vrai que nous lui devons la vie comme tous les phénomènes possibles lui doivent l'existence. Mais cette vie est un effet produit par un concours de circonstances nées de l'état de société, état qui dérive lui-même de la nature des choses; c'est donc, en premier lieu, de la société en général, et plus immédiatement de la nation ou société particulière dont nous sommes membres, que nous tenons l'existence; et si les adversaires de la peine de mort pensent que le pouvoir qui a la faculté de donner, a aussi la faculté de reprendre, il s'ensuit que la société, source immédiate de notre vie, a droit de nous l'ôter si sa sûreté l'exige. Ces raisons, quoique sommaires, suffisent bien pour anéantir toutes les déclamations des partisans absolus de l'abolition *générale* de la peine de mort. D'ailleurs, elles se lient essentiellement au principe du droit de conservation et

de légitime défense, qui appartient à la société comme à tout être vivant puisque c'est un droit naturel, puisque c'est un devoir pour tous les hommes de se défendre, même en ôtant la vie, s'ils ne peuvent autrement faire, au meurtrier qui les attaque.

CHAPITRE VII.

Continuation du même sujet. Des idées d'honneur et de gloire; des sacrifices; du suicide.

Ceux qui servent bien la patrie en sont récompensés par l'*honneur* et par la *gloire*, sans compter les avantages matériels dont la nation ou le souverain paie encore leurs services.

Et quoi, ces idées d'honneur et de gloire ne sont-elles encore autre chose que *sensation?* C'est ce qu'il faut examiner.

Que peut-on entendre par le mot *honneur*, sinon l'estime et la reconnaissance de nos concitoyens, manifestées par des louanges? Or ces louanges sont sensibles, et le sentiment qu'elles produisent en nous, n'est autre chose que le plaisir de nous entendre louer joint à l'espérance que ceux qui nous louent, parce que nous leur sommes utiles, s'empresseront également de nous être utiles à leur tour. D'ailleurs je dirai de ce sentiment ce que j'ai dit déjà de l'amour paternel, maternel, filial, conjugal, et de tous les sentimens renfermés dans une perception morale quelconque. Ils n'ont pas leur siége dans les

organes extérieurs, c'est-à-dire dans l'ouïe et dans la vue, qui nous les transmettent, mais bien dans le sens interne, dans les organes intérieurs, où ils causent quelquefois une agitation si violente qu'ils tuent soudainement ou altèrent à la longue les sources de la vie. Tel est l'effet de l'ambition déçue, de l'amour-propre humilié, de la honte, ou du désappointement d'une âme généreuse, qui, après avoir longtemps rêvé la gloire, se voit cruellement trompée dans ses espérances.

Adieu, trop inféconde terre,
Fléaux humains, soleil glacé!
Comme un fantôme solitaire
Inaperçu j'aurai passé!
Adieu, palmes immortelles,
Vrai songe d'une âme de feu;
L'air manquait, j'ai fermé mes ailes,
Adieu!

La gloire n'est que l'honneur porté au suprême degré; c'est l'admiration des peuples pour ceux qui leur ont rendu quelque service éclatant ou qui seulement ont fait ce qu'on appelle de grandes choses, admiration manifestée par des louanges universelles et qui se transmettent, pour ne jamais périr, de génération en génération. Heureux les peuples s'ils n'étaient pas souvent trompés sur

le véritable caractère de certaines actions, auxquelles ils n'attribuent la gloire que parce qu'elles leur paraissent grandes et difficiles!

> ..... Patriam tamen obruit olim
> Gloria paucorum..... (1).

Revenons. Puisque l'idée de patrie nous offre la collection de tout ce qui doit nous être cher, l'amour de la patrie n'est donc que l'assemblage de toutes nos affections personnelles et de tous les sentimens auxquels on donne généralement le nom de *vertu*. Amour paternel et maternel, amour filial, amour conjugal, attachement et respect aux mœurs et aux lois qui nous régissent, prédilection pour le sol natal et pour tous ceux qui parlent le même idiome que nous, affection pour le culte et pour les usages locaux, admiration éclairée pour les grandes actions guerrières, pour les sciences, pour les lettres et pour les beaux-arts qui font la gloire de la nation, humanité, bonne foi, voilà autant de vertus inséparables de ce qu'on nomme patriotisme. Le patriotisme est donc la vertu par excellence, et ce serait une étrange erreur de croire que cette grande vertu puisse exister sans les autres, car

(1) Juv., *Sat.* X.

elle n'en est que l'assemblage. Ceux qui s'intitulent si hardiment *patriotes*, ne connaissent donc presque jamais toute l'étendue de ce mot et toutes les obligations qu'un pareil titre impose. Abnégation de ses intérêts propres, désintéressement absolu quant aux richesses et aux honneurs, sacrifices de ses biens, de son repos, de sa personne aux intérêts de la chose publique, voilà ce qui caractérise le véritable amour de la patrie. C'est un noble et beau fanatisme.

C'est Mucius posant sa main sur un brasier ardent sans ressentir aucune douleur, quand il veut faire peur aux ennemis de Rome! C'est Décius se précipitant dans le gouffre et s'immolant ainsi lui-même aux dieux infernaux pour que les Romains soient vainqueurs! C'est Régulus quittant le sol natal pour aller mourir chez l'ennemi au milieu des tortures! Dans l'histoire moderne, c'est Eustache de Saint-Pierre et ses compagnons se présentant la corde au cou et les pieds nus devant le monarque anglais, pour sauver par leur mort la vie de leurs compatriotes! C'est le chevalier d'Assas allant surprendre seul un poste important, où il doit recevoir la mort, mais dont la reconnaissance doit assurer la victoire aux Français! Dans l'instant où il reçoit le coup fatal, il ne ressent rien des souffrances

qui accompagnent toujours la cessation de la vie ; et il rassemble tout ce qu'il lui reste de force pour s'écrier de manière à être entendu de bien loin : *A moi, Auvergne, les ennemis sont là !* C'est cet officier général, qui, au milieu du carnage de Waterloo, quand le fer moissonnait l'élite des soldats de la France, répond aux injonctions de l'ennemi : *La garde meurt ; elle ne se rend pas !* C'est l'équipage du vaisseau le Vengeur s'abîmant au milieu des flots aux cris de *Vive la liberté!* Enfin c'est le peuple de Missolonghi s'enterrant sous des ruines, pour qu'il ne reste rien de vivant au pouvoir des tyrans de la Grèce !

L'histoire fournit mille traits semblables ; et cet enthousiasme qui, porté jusqu'à un certain degré, prend, comme je viens de le dire, le caractère d'un beau et noble fanatisme, a fait faire les plus grandes choses. Aussi la véritable gloire est-elle la seule récompense qui puisse payer de pareils dévouemens.

Toutes les nations ont rendu moralement cette gloire héréditaire. Ceux qui meurent pour la patrie, ne pouvant jouir eux-mêmes de leur gloire, se consolent, en descendant au tombeau, par l'idée qu'ils vont la transmettre à ce qu'ils ont de plus cher au monde, à leurs enfans. C'est cet

espoir qui les anime et qui les excite à faire, sans aucune réserve, dépense de courage et de talens, et même à sacrifier leur vie aux intérêts de la chose publique.

Nous avons vu que le droit héréditaire de la propriété prenait sa source dans l'intérêt général; il en est de même du droit héréditaire de la gloire. Mais celui qui jouit déjà de cette gloire héréditaire, doit travailler, sans doute, plus que tout autre à se procurer, par son mérite personnel et par les services qu'il peut rendre à la patrie, une renommée digne du nom qu'il porte, et à rehausser encore, s'il se peut, l'éclat de ce nom, pour transmettre à ses descendans une gloire supérieure à celle qu'il a reçue lui-même de ses pères. C'est ainsi que toutes les illustrations héréditaires et personnelles doivent tourner au profit du pays.

On demandera comment cet amour de la patrie et ce sentiment de l'honneur qui porte un citoyen à sacrifier ce qu'il a de plus cher à l'utilité générale, ne sont, en tant que sensations, autre chose que cet instinct de félicité individuelle considéré comme l'unique mobile de toutes les actions humaines.

Quoi, dira-t-on, ce serait à soi-même qu'on s'immolerait soi-même? singulière contradiction! Mais, indépendamment du sentiment patriotique, il est d'autres sentimens encore qui portent

l'homme à braver les souffrances et à sacrifier sa vie. La mère, le père meurent pour leurs enfans; les enfans pour leurs père et mère; l'époux pour son épouse, l'ami pour son ami; est-ce donc par plaisir qu'on s'immole ainsi pour les autres?

Ces objections ne sont que spécieuses. L'infortuné qui cherche le trépas s'y précipite dans l'espoir qu'il y trouvera la fin de tous ses maux, ou même encore une situation meilleure. C'est donc l'impulsion de son propre intérêt, c'est donc l'amour de soi qui le porte à se donner la mort. Son erreur lui fait préférer cette mort à une vie qu'il considère désormais comme insupportable. En est-il autrement de celui qui meurt pour un autre? Non, sans doute; car il choisit *entre deux maux le moindre;* et il préfère la mort, qu'il ne laisse pas de regarder comme un grand mal, à un mal qui lui paraît plus grand encore, à la douleur de survivre aux objets de son affection. Alceste résolue de mourir pour sauver la vie à son époux, s'écrie, dans son transport d'amour conjugal, devant ceux qui admirent et vantent ce sacrifice : *non ce n'est point un sacrifice!*

Mais, disons-le hardiment, s'il est noble, s'il est beau de mourir pour autrui, n'est-ce pas l'effet d'un lâche égoïsme de ne mourir que pour soi?

Si l'homicide fut un crime dans tous les temps et chez toutes les nations, en quoi le suicide serait-il donc moins odieux? L'homme sain d'esprit qui se donne la mort volontairement et de sang-froid cause-t-il moins de maux que l'assassin? comme ce dernier, ne dispose-t-il point d'une vie qui ne lui appartient pas, d'une vie que la patrie lui donne et que la patrie seule a le droit de reprendre? Ne frappe-t-il pas du même coup et sa famille et ses amis; fait-il enfin verser moins de pleurs que le meurtrier? S'il y a quelque différence entre eux, elle n'est que dans le nombre de leurs forfaits. Le suicide n'a tué qu'un homme, le meurtrier en a tué deux, quand toutefois il n'échappe pas à la vindicte publique.

On a vu des hommes se donner la mort de leur propre main plutôt que de courir les chances d'un combat; or, qu'on y réfléchisse bien, presque tous les autres suicides n'ont également que la peur pour principe, la peur, qui, lorsqu'elle prédomine sur les autres passions, est l'opprobre de l'homme social.

Mais le suicide n'est pas seulement une poltronnerie ordinaire, c'est un attentat de premier ordre.

Reprenons. Si nos actes de vertu, si nos plus grands sacrifices ont leur unique source dans

l'amour de nous-mêmes, en faudra-t-il conclure qu'ils sont dès lors sans mérite et sans gloire? Non, car ce même désir de félicité individuelle, qui détermine l'homme à tous les actes qu'il commet, le porte nécessairement à aimer bon gré, mal gré, ceux qui lui font du bien et à détester bon gré, mal gré, ceux qui lui font du mal. De là viennent le *mérite* et le *démérite* que nous attribuons aux procédés de nos semblables. Quand nous recevons d'eux quelque bienfait, nous n'examinons pas le motif ou le sentiment qui en est la source; et nous les aimons d'autant plus que ces bienfaits sont plus grands et que leurs auteurs ont consenti à de plus grands sacrifices, ou couru de plus grands dangers pour nous. Si c'est l'impulsion du *plaisir* qui les y a déterminés, ce plaisir est noble; et nous sommes portés par cette conviction à les aimer encore davantage.

CHAPITRE VIII.

Des idées et des sentimens d'amitié, de sympathie et de pitié.

L'amitié n'est que le plaisir de vivre avec une personne dont les actions, l'esprit, le caractère, les mœurs, les goûts, les manières nous conviennent. Chacun aime donc son ami pour soi-même.

Helvétius compte quatre sorte d'amis, les amis de *service*, les amis de *plaisir*, les amis d'*esprit*, les amis de *malheur*.

Mais ces quatre espèces d'amitié sont renfermées dans la première, les amis de *service* ou d'*intérêt*.

La reconnaissance pour les services rendus, la mémoire du cœur, qui n'est qu'un sentiment d'affection pour ceux qui nous ont fait du bien, voilà le fondement de toutes les espèces d'amitié. Helvétius a donc raison de soutenir que l'amitié n'est, par sa nature, autre chose que l'intérêt. C'est nous-mêmes, en effet, que nous aimons dans nos amis.

Ceux qui font avec nous *société de plaisir* marquent une conformité de goût qui fait que nous nous retrouvons, pour ainsi dire, nous-

mêmes dans eux. Il nous paraît quelquefois impossible de nous livrer sans eux à nos amusemens habituels; et c'est ce qui détermine entre eux et nous un sentiment d'affection réciproque.

Il n'en est pas autrement des amis d'*esprit*. Nous les aimons pour le plaisir que leur conversation instructive et spirituelle nous procure. Ce sont des amis de plaisir, distingués par nous d'une manière plus honorable que les autres amis de plaisir.

Mais l'amitié de *malheur* est-elle aussi fondée sur l'intérêt? Et quelle autre base pourrait-elle donc avoir que ce besoin mutuel qui inspire aux malheureux l'idée de s'associer pour se consoler et se secourir par des échanges réciproques de services et de bienfaits? Ce besoin mutuel a tant de puissance chez tous les hommes, qu'ils en viennent au point de ne pouvoir plus se séparer, tant ils sont liés étroitement par la conformité de leur position, de leurs penchans, de leurs intérêts.

C'est ainsi que la reconnaissance qui prend sa source dans l'amour de soi-même, devient le principe de ce noble sentiment auquel on a donné le nom d'amitié. Mais il ne devrait prendre ce nom que lorsqu'il est véritablement noble, c'est-à-dire lorsqu'il a sa source dans la vertu.

« Les méchans, dit Voltaire, n'ont que des » complices; les voluptueux ont des compagnons » de débauche; les intéressés ont des associés; » les politiques assemblent des factieux; les » princes ont des courtisans; les hommes ver- » tueux ont seuls des amis. »

Il est néanmoins incontestable qu'on a vu des criminels se sacrifier pour leurs complices, comme on a vu des pères et des mères se sacrifier pour leurs enfans, des époux pour leurs épouses, des citoyens pour leur patrie. Mais ces exemples sont rares, et on ne les verra jamais chez les scélérats consommés, qui font du crime une profession. Car l'habitude invétérée du crime est le fruit de l'égoïsme, dont il est temps de parler.

Ce serait une bien grande erreur de conclure, d'après la doctrine qui vient d'être exposée, que tous les sentimens de l'homme se réduisent à *l'égoïsme*. L'*intérêt*, ou *amour de soi*, et l'*égoïsme* ne sont pas synonymes. Mais le second est au premier ce que l'espèce est au genre. L'égoïsme est cet amour de soi qui fait qu'un homme se concentre tout entier dans son vil *moi;* c'est cet intérêt qui ne se répand pas au dehors, qui, au lieu de faire trouver à l'homme son bonheur dans le bonheur des autres et ses souffrances dans

leurs souffrances, le rend indifférent à leurs félicités comme à leurs infortunes, et le porte même à les faire souffrir et à les sacrifier à ses plaisirs ou à ses moindres caprices, dès qu'il en a la puissance. Tibère, Néron, Caligula, Domitien, furent des égoïstes. L'égoïsme est la source de tous les vices et de tous les forfaits; l'égoïsme est le principe du meurtre et du suicide. Malheur aux peuples que des égoïstes gouvernent!

Mais cet amour de nous-mêmes, cet intérêt qui se répand sur nos semblables, qui fait que nous nous aimons dans eux, qui nous force d'entrer en part dans leur bonheur comme dans leurs maux, de jouir de leurs plaisirs et de souffrir de leurs souffrances, cet intérêt est le principe de toutes les vertus.

Ce que dit Helvétius, interprété dans ce sens, est vrai de toute vérité : la vertu la plus sublime et le crime le plus odieux ne sont que le plaisir qu'on trouve à se livrer à l'un ou à l'autre.

Quelle est donc la conséquence que le législateur en doit tirer, sinon qu'il faut s'efforcer d'introduire, chez les peuples, de bonnes habitudes sociales, en instituant des lois qui disposent les hommes, non-seulement à se respecter entre eux, mais encore à s'aimer, à se servir et à trouver ainsi leur félicité dans un

échange de bienfaits et d'affections *réciproques*.

L'expérience nous prouve que le moyen le plus efficace de rendre les hommes meilleurs, est de les éclairer.

C'est dès l'enfance qu'il faut prendre à tâche d'inspirer aux hommes ce sentiment de la pitié, qui, en tout temps et en tout lieu, acquiert plus de vivacité et plus d'empire dans les classes bien élevées que dans les classes privées des bienfaits de l'éducation.

Ce sentiment de la pitié dépend, comme tous les autres sentimens, de la complexion qui, d'ordinaire, est plus délicate, ou, pour mieux dire, plus irritable chez les gens qu'on nomme *comme il faut*, que chez les gens du peuple : Et quant à ces derniers, tout le monde sait d'ailleurs que ceux d'entre eux qui fréquentent le plus les classes bien élevées, comme les hommes du peuple des grandes villes, plus éclairé que le peuple des campagnes, sont aussi plus accessibles au sentiment de la pitié.

Smith, dans sa *Théorie des Sentimens moraux*, définit très bien la pitié, en disant que c'est « une sympathie qui nous fait transporter dans » la situation d'un autre et supposer ce que nous » éprouverions à sa place. »

L'étymologie du mot *sympathie* (συν παθειν)

fait voir qu'il correspond exactement avec les mots *compatir* et *compassion*.

Qu'éprouvons-nous en effet par le sentiment de la pitié, sinon une douleur causée par la douleur d'autrui?

Cette susceptibilité dérive sans contredit de la délicatesse ou irritabilité de nos organes. Les femmes, dont le tempérament est généralement plus irritable que celui des hommes, sont plus portées à la pitié.

Il n'en faudrait pas conclure que ce sentiment est le partage de la faiblesse physique; on voit des hommes doués d'une grande force musculaire, et qui n'en sont pas moins accessibles au sentiment de la compassion : ce qui n'empêche pas que ce sentiment de la pitié n'ait sa cause originaire dans la délicatesse des organes *intérieurs*, siége de nos sensations morales.

Celui qui n'a jamais connu la souffrance, ne pouvant se faire la moindre idée de la souffrance des autres et se mettre en leur place est incapable de pitié. Les enfans robustes, qui n'ont jamais souffert de douleurs un peu vives, sont incapables d'éprouver le sentiment de la compassion. C'est en généralisant cette observation qu'un poète a dit :

Cet âge est sans pitié.

Mais celui qui a souffert, compatit aux douleurs de son semblable, quand même ces douleurs différeraient de celles qu'il a éprouvées lui-même. L'idée générale et le sentiment confus de souffrance et de douleur naissent toujours en nous à l'aspect d'un être souffrant, quelles que soient les nuances et les modifications propres à l'espèce de douleur qu'il éprouve.

Non ignara mali miseris succurrere disco.

Ce sentiment a donc bien visiblement son principe dans l'amour de soi; et il est plus ou moins vif, selon que notre sensibilité est elle-même plus ou moins vive. Nous souffrons de la souffrance des autres, et nous désirons la voir cesser pour que la nôtre cesse. La bienfaisance devient ainsi un besoin pour l'homme compatissant. Dans le soulagement des maux d'autrui, il trouve le soulagement de ses propres maux. Il fait donc le bien pour *le plaisir* qu'il trouve à le faire; ce plaisir est la seule récompense qu'il cherche, et il ne lui serait pas possible d'en agir autrement. Aussi, lorsqu'un autre n'agit pas de la même manière à son égard, il s'en étonne, s'en afflige et s'en irrite.

La pitié est la plus sûre garantie du maintien de l'ordre social. Les récompenses et les peines

sont un frein bien moins solide, soit qu'on les considère comme fondées par les lois divines, ou seulement comme établies par les lois humaines; car, dans le premier cas, la pratique du bien et l'abstinence du mal ne tiennent qu'aux croyances; et si, comme il arrive souvent, ces croyances viennent à se perdre, l'homme privé de l'espoir des récompenses et de la crainte des châtimens, seul frein qui pouvait le retenir, se livre alors au crime en toute sécurité. Que tous les hommes soient donc un jour *sans croyance et sans pitié*, la dissolution de l'ordre social doit, tôt ou tard, s'ensuivre : car les lois humaines deviendront impuissantes pour arrêter l'essor du crime; le crime, qui toujours se fortifie en se multipliant, finira bientôt par vaincre ces lois et par les renverser. Chacun alors ne respectant plus ses semblables, cessera d'être respecté par eux, et tous y trouveront mécompte et malheur; l'état de barbarie n'est pas loin de là.

Pour l'homme compatissant, quelles que soient ses croyances, quelles que soient les lois et les institutions humaines sous lesquelles il est appelé à vivre, qu'il soit religieux ou athée, qu'il vive à Constantinople, à Londres ou à Paris, toujours il s'abstiendra du mal, et toujours il fera le bien.

Le remords n'est autre chose que la douleur qu'on éprouve d'avoir volontairement causé les maux de son semblable. Où donc trouver sa source ailleurs que dans la pitié?

La pitié est le lien des cœurs, l'unique frein des autres passions, le talisman divin qui fait naître, comme par enchantement, la bienfaisance, la justice et toutes les vertus humaines.

Dire que ce sentiment de la pitié dérive de notre nature, qu'il est une des lois de l'homme, c'est dire qu'il est émané de Dieu même; pitié et charité sont une même chose.

Quant à son origine immédiate, ceux qui prétendent la voir ailleurs que dans l'amour de soi, ou, ce qui revient au même, dans le *désir* de fuir un sentiment pénible, causé par les souffrances d'autrui, *désir* qui n'est que la haine de cet état pénible et l'amour d'un état meilleur, ceux-là soutiennent que le principe de la pitié n'existe que dans ce qu'ils nomment la *conscience morale* ou le *sens moral.* Nous serions d'accord avec eux, s'ils entendaient seulement ces mots *conscience morale*, ou *sens moral*, de la même manière que nous.

J'entends par *conscience morale* ce témoignage que nous nous rendons intérieurement de la moralité de nos actes, témoignage qui nous les fait

approuver ou condamner suivant qu'ils sont conformes ou contraires aux notions *que nous nous sommes faites* et du bien et du mal, et du juste et de l'injuste. Sous le rapport *métaphysique*, la conscience n'est, comme je l'ai fait voir, que le sentiment de notre être, la perception du *moi*. Sous le rapport *moral*, c'est l'habitude d'apprécier nos actes, en les rapportant à des principes généraux établis par la société pour la conservation et le bonheur de l'homme.

Quelle est donc son origine? quelle est sa nature? Si elle est autre chose que l'amour de soi dirigé dans les voies de l'intérêt commun, ou l'amour du bien commun, confondu et identifié avec l'amour de soi, qu'on nous montre donc ce qu'elle est!

Un homme de bien, emporté par une violente colère, au point d'en perdre un instant la raison, cause à un de ses semblables un mal irréparable. A la vue de ce mal, il revient à lui; la folie passagère qui l'aveuglait s'est dissipée; il mesure toute l'étendue et envisage toutes les conséquences de son action coupable. Sa première idée, sans doute, est de porter un prompt remède au mal qu'il a causé; mais ce mal est irréparable, et sa pitié ne peut se satisfaire! C'est alors que les regrets, que les remords s'emparent de lui : son existence

est empoisonnée pour jamais. Vainement on l'excuse, on l'absout, on le justifie même, en attribuant des torts à sa victime; il ne voit que les maux dont il s'est rendu l'auteur; il a pitié de ces maux, et cette pitié s'accroît par l'impuissance où il est de les réparer; enfin, comme il détesterait quiconque aurait commis un pareil acte, il se déteste et s'abhorre lui-même.

Ceux que leur profession a souvent obligés de descendre dans les cachots pour y interroger les infortunés qu'ils doivent accuser ou défendre, ceux-là sont à même de concevoir et de peindre les terribles effets du remords.

Ce remords, encore un coup, n'est autre chose que la pitié. Quelqu'un a-t-il jamais regretté d'avoir frappé de mort un scélérat, soit quand la nécessité l'y a contraint pour la défense de sa propre vie ou de celle d'autrui, soit même quand il a cédé à un esprit de vengeance réputée licite? Personne assurément n'aurait eu de remords pour avoir égorgé Néron; et Charlotte Corday, après avoir tué Marat, proclamait bien haut que, loin de se repentir, elle se sentait prête à frapper encore, si la chose était à refaire.

Ceci nous conduit à l'examen d'une question épineuse, qui tient à la politiqne aussi bien qu'à la morale. C'est le sujet du chapitre suivant.

CHAPITRE IX.

Du droit de vengeance et de résistance.

Il n'est sans doute pas permis de se faire soi-même justice, car nos passions s'opposeront toujours à ce que nous soyons juges impartiaux dans notre propre cause. Les lois d'ailleurs doivent protection et assistance même au coupable. Le plus grand scélérat est toujours sous la sauvegarde de ces lois, tant que la puissance publique, c'est-à-dire la justice de tous, n'a pas prononcé sur son sort. Ainsi le veut l'intérêt général, et il n'est pas besoin de beaucoup de lumières pour comprendre les motifs de cette règle universelle. On conçoit que s'il en était autrement, la guerre individuelle, avec toutes ses horreurs et toutes ses lâchetés, deviendrait l'état habituel des hommes, et que l'existence d'un ordre social quelconque serait dès lors impossible.

Ainsi, le citoyen qui, étant convaincu de la culpabilité d'un scélérat bien reconnu pour tel, l'aurait frappé par esprit de vengeance, comme, par exemple, pour punir l'assassinat d'un père, d'une mère, d'une épouse, d'un enfant, d'un

ami, ce citoyen devrait être puni par les magistrats, mais certainement il n'éprouverait pas de remords.

D'ailleurs, il faut bien le dire, ce principe qui défend de se faire soi-même justice, n'est obligatoire que là où il existe une justice.

Qu'un stupide et féroce pacha, qu'un barbare despote d'Orient fasse égorger un de ses esclaves, sans autre motif que de se procurer l'atroce jouissance de voir mourir un homme; et que le père et la mère de cet esclave vengent leur fils en poignardant le tyran, a-t-on le droit de leur en faire un crime? Non, car sous la tyrannie, quelque nom qu'on lui donne, les liens sociaux n'existent plus; et chaque homme rentrant alors dans ce qu'on appelle communément le *droit de nature*, c'est-à-dire dans l'état antérieur à l'état social, état de liberté sans frein et sans bornes, il n'a plus d'autre juge que sa conscience, et il n'obéit qu'à l'impulsion trop souvent désordonnée de ses besoins et de ses passions.

J'arrive à la question de ce terrible *droit de résistance*, question des plus difficiles et des plus délicates, et dont la solution semble pourtant devenue indispensable au repos des sociétés humaines.

Fénélon, dans son traité *du gouvernement ci-*

vil, donne comme axiome universel, cette proposition : *La révolte n'est jamais permise.* Il n'est pas de principe qui, surtout de nos jours, ait été plus fréquemment un sujet de controverse. On lui oppose l'axiome contraire qui dit que *là où règne le despotisme, l'insurrection est le plus saint des devoirs.* On comprend sans peine que les mots *révolte* et *insurrection* sont pris ici comme synonymes.

Peut-être que si ces mots, *despotisme, tyrannie, insurrection, révolte,* étaient entendus de la même manière de part et d'autre, plusieurs des sectateurs de l'un et de l'autre système finiraient par tomber d'accord. Essayons donc de bien expliquer ces mots, et nous verrons mieux ce qu'il faut penser de ces deux maximes contradictoires en apparence, mais qui dans le fond sont vraies toutes deux.

Le despotisme est une forme de gouvernement où la volonté du monarque est l'unique loi; tout y est arbitraire, tout y est subordonné à la puissance d'un seul maître. Mais il ne faut pas confondre cette forme de gouvernement avec la tyrannie, qui est l'abus du despotisme, et qui consiste dans l'usage coupable que le despote fait de sa puissance absolue, pour opprimer ses sujets. La tyrannie n'est pas une forme de gouverne-

ment; elle n'est qu'un fait ou une suite de faits criminels, qui ne peut fonder aucun droit. Marc-Aurèle était despote, puisqu'il était investi d'une omnipotence sans bornes: il fut néanmoins un grand monarque et un bon prince. Tibère, Néron, Caligula, Domitien furent des tyrans.

La révolte ou l'insurrection peut se définir de deux manières: ou c'est le pouvoir attribué au peuple de se soulever en armes pour des griefs dont lui-même se fait juge, ou bien, c'est le droit de repousser la force par la force, de défendre sa vie, ses biens, sa famille, ses libertés, en opposant la répulsion matérielle à l'agression matérielle.

Si l'on admet le premier sens, Fénélon condamne à bon droit la révolte; car la révolte est le plus grand des maux. Toujours elle entraîne à sa suite une multitude de calamités qui retombent infailliblement sur les révoltés eux-mêmes.

Si d'ailleurs on proclame qu'elle est un droit *une fois*, elle doit être *toujours* un droit. On a beau dire qu'elle ne doit avoir lieu que pour des motifs légitimes; qui sera juge, après tout, de la légitimité de ces motifs, sinon les révoltés eux-mêmes, devenus par conséquent arbitres dans leur propre cause? Le moindre grief d'un peuple contre son gouvernement, doit-il être un sujet

de révolte ; et s'il y a des raisons assez fortes pour motiver l'insurrection, qui donc aura le droit de les apprécier? Le grand nombre, dira-t-on. Mais chez une nation nombreuse peut-on bien savoir toujours où est le grand nombre, et l'expérience d'ailleurs ne prouve-t-elle pas assez que le grand nombre même ne s'abuse que trop souvent sur ses propres intérêts, jusqu'à se rendre auteur ou complice du crime, en opprimant le petit nombre ou en le laissant opprimer?

Que fit le grand nombre des habitans de la France au XVIe siècle? Non-seulement il approuva par son silence, mais encore il favorisa par ses actes l'exécution de tous les attentats qui furent alors commis. On aura beau le nier, les massacres de la Saint-Barthélemy ne furent pas seulement le crime de Charles IX et de sa cour ; ils furent le crime de la nation elle-même, qui prêta en tous lieux ses bras pour le commettre. L'histoire nous démontre assez que l'esprit de sagesse et les sentimens d'humanité ne furent alors que le partage du petit nombre (1).

Quelques années plus tard, cette même nation

(1) Tout homme qui voudra lire l'histoire sans passion n'osera pas contester ce que j'avance ici. Que l'on consulte les relations, les mémoires et tous les monumens de l'époque.

révoltée presque tout entière au nom d'une religion qu'on lui expliquait si mal et qu'elle comprenait si peu, s'offrait elle-même en holocauste aux intérêts d'une faction ennemie et préparait honteusement le triomphe de l'étranger, en repoussant un prince, le modèle des princes, qui fut obligé de la vaincre pour l'affranchir et pour la rendre heureuse.

Dire qu'un peuple est en droit de se soulever pour trancher par les armes une difficulté et terminer une contestation qui est un véritable procès, un point de droit, dont la plupart des habitans du pays sont même incapables de comprendre l'énoncé, c'est introduire chez les nations un principe toujours actif de dissensions intestines; c'est faire de l'état de guerre intérieure l'état permanent de la société; c'est mettre un obstacle éternel à la paix et à la félicité publique; enfin, c'est substituer le triomphe immoral et temporaire de la force matérielle à l'imposante autorité des traditions séculaires et à la puissance toute morale des institutions antiques (1).

(1) Les antiques traditions d'un peuple constituent positivement *sa morale particulière*. Ainsi le mot *morale* est pris ici dans son sens propre, puisqu'il signifie primitivement collection de *mœurs*, ou coutumes *traditionnelles*.

Mais n'existe-t-il point des cas où la résistance matérielle soit un droit? Oui, sans doute, il en existe; et il n'est pas difficile de les déterminer.

Un citoyen aura toujours le droit, et ce sera même un devoir pour lui de défendre sa vie, sa famille, sa propriété, son culte, sa liberté personnelle, s'il est attaqué *matériellement* dans quelqu'une de ces choses, par un pouvoir injuste et tyrannique. Il ne lui faut pas pour cela plus de lumières qu'il ne lui en faudrait pour décider s'il a le droit de se mettre en état de défense aggressive contre un brigand qui l'attaquerait un poignard à la main. Son bon sens et sa conscience lui suffisent à coup sûr, pour apprécier des cas semblables.

Certes, à moins de pousser l'esprit de servilité jusqu'à la plus stupide bassesse, on n'incriminerait pas l'homme sans reproche et sans peur, qui, recevant le cordeau des mains d'un sultan jaloux de voir sa victime expirer sous ses yeux, sauterait à la gorge du tyran et se servirait du cordeau pour l'étrangler lui-même.

Personne, sans doute, n'aurait accusé de rébellion les habitans de Thessalonique proscrits par l'empereur Théodose dit le Grand, si au moment où ses satellites se précipitaient sur eux pour les massacrer, eux, leurs femmes et leurs enfans, au milieu des jeux où ce prince les avait

attirés avec tant de perfidie, ils avaient pu opposer à leurs assassins une résistance efficace et arriver jusqu'à l'empereur lui-même.

Oserait-on inculper les malheureux qui périrent par milliers au massacre de la Saint-Barthélemy, s'ils avaient pu saisir des armes et repousser la force par la force en égorgeant leurs assassins?

Je n'ai pas besoin de multiplier les exemples pour établir une vérité que tout esprit raisonnable ne peut désormais révoquer en doute. Il est certainement des cas où la résistance matérielle cesse d'être une rébellion, une insurrection, une révolte, pour prendre les caractères de la plus légitime défense, pour devenir même un devoir sacré.

La question est maintenant résolue.

La révolte ou l'insurrection est-elle permise, en donnant à ces deux mots l'idée d'un droit attribué au peuple de se soulever pour des griefs, pour des contestations, en un mot, pour des points de droit politique dont lui-même se fait juge? Non.

La révolte ou l'insurrection est-elle permise pour opposer une résistance matérielle à une agression matérielle dont personne ne peut méconnaître l'injustice et la cruauté? Oui.

En d'autres termes, là où l'abus du pouvoir ne va pas jusqu'aux voies de fait, la résistance matérielle est condamnable, car elle devient alors une agression évidente; et c'est dans ce sens qu'il faut adopter la maxime de Fénélon : *La révolte n'est jamais permise.*

Mais là où commencent les voies de fait, la résistance matérielle n'est plus une révolte, elle est un droit, elle est un devoir.

Les besoins de l'homme le portent à préférer toujours entre deux maux le moindre. Il vaut donc mieux, pour un peuple, souffrir avec longanimité une injustice tolérable et passagère, ou du moins n'opposer à cette injustice qu'une résistance passive et purement morale, que de prendre l'initiative des voies de fait, moyen qui entraîne toujours à sa suite une infinité de maux mille fois plus grands que tous ceux dont il cherche à se délivrer.

Mais si l'oppression devient agressive, la nation doit encore choisir entre deux maux le moindre, et répondre alors, comme je l'ai dit plus haut, à l'agression matérielle par la répulsion matérielle ; car le premier droit et le premier devoir pour une nation, comme pour un individu, c'est de se conserver.

CHAPITRE X.

Des bons préjugés. — Influence de l'éducation.

J'ai fait voir que le sentiment de la pitié est l'unique principe du remords, que l'homme compatissant ne s'abstient d'être injuste ou méchant et ne se repent de l'avoir été que parce qu'il souffre de la souffrance que son injustice ou sa méchanceté cause à son semblable, et qu'ainsi la pitié, le remords, la conscience enfin, sont, dans l'homme, une modification de l'amour de soi, en tant qu'il se confond et s'identifie, pour ainsi dire, avec autrui.

L'idée du *devoir*, idée fort vague pour le commun des hommes, et qui se confond avec l'idée de *conscience morale*, ne serait pas une garantie suffisante pour les intérêts de la justice et de l'humanité, si on l'envisageait comme une convention purement arbitraire, ou seulement comme une théorie. Il faut que cette idée et le sentiment qui l'accompagne, entrent dans nos habitudes, passent dans nos besoins et s'identifient complétement avec notre nature.

C'est alors que cette idée et ce sentiment nous

semblent innés. Nous les appelons *loi naturelle*, *conscience morale*, et nous les retrouvons dans tous nos goûts, dans tous nos penchans habituels. Ils nous paraissent dès lors inséparables de notre être; nous pensons ne les avoir jamais acquis, et nous nous étonnons quand nous voyons agir un de nos semblables, comme s'ils n'existaient pas en lui. Parce que nous jugeons qu'ils sont nés avec nous, il nous est impossible de ne pas croire qu'ils sont nés avec lui, et comme ses actes sont en opposition avec eux, nous en concluons qu'il les a oubliés, ce qui peut être vrai quelquefois, mais non pas toujours; car il peut arriver souvent qu'il ne les ait jamais connus; et l'on n'oublie que ce qu'on a pu apprendre.

Le sauvage de l'Amérique du nord arrache sans pitié la peau du crane à son semblable; l'habitant de l'Afrique dévore ses prisonniers sans le moindre remords. On n'alléguera pas pour ceux-là, que la civilisation les a corrompus; et cependant c'est dans ce monde civilisé qu'il s'est trouvé des monarques souhaitant que leur peuple n'ait qu'une tête pour la trancher d'un seul coup; c'est dans ce monde civilisé qu'on voit des monstres à visage humain, égorger leurs semblables de sang-froid et même avec délices.

Assurément ce n'est pas non plus à la civilisation qu'on peut attribuer ces écarts monstueux, mais bien plutôt à l'imperfection et à la marche défectueuse de cette civilisation.

Mais comment faire naître dans le cœur des hommes ce noble sentiment de la pitié d'où naissent les remords? comment se forme la conscience morale? où l'homme de bien a-t-il enfin puisé les règles saintes et sacrées de la loi naturelle?

La réponse est dans un seul mot, l'*éducation*!

C'est en effet l'éducation qui seule nous l'apprend, cette loi; l'éducation, c'est-à-dire les habitudes qui naissent à la suite de nos premières impressions, et au milieu de toutes les conjonctures où nous a placés la providence depuis l'âge le plus tendre jusqu'à la seconde période de la jeunesse.

Par *éducation morale*, nous ne devons pas entendre seulement ce qu'on entend d'ordinaire par *instruction* morale; car l'instruction morale, ou la science des mœurs, l'étude de la nature et des principes du bien et du mal, appartient aux philosophes. Encore même sont-ils bien loin d'être d'accord sur cette nature et sur ces principes! mais pour être homme de bien, pour pratiquer la vertu, pour obéir à la morale, il

suffit de se soumettre aux coutumes sociales auxquelles nous sommes tous formés insensiblement et comme à notre insu, par nos parens, par nos maîtres, par nos amis, par les sociétés que nous fréquentons, par notre religion surtout, et enfin par les lois sous lesquelles nous sommes appelés à vivre. C'est ainsi que la morale est une routine pour le commun des hommes. Elle ne peut être une science que pour les philosophes qui sauront la voir dans son origine, et rendre raison de toutes ses maximes, en montrant qu'elles dérivent de la nature même de l'homme. Quant à la pratique, les savans et les ignorans sont égaux. Il suffit qu'ils aient adopté, même par préjugé, de bonnes règles de conduite, et qu'ils aient contracté l'habitude des bonnes actions, sans que pour cela, ils soient tous également en état de se rendre raison de la bonté de ces règles et de ces actions.

Tous les hommes civilisés ont appris à suivre ces maximes de morale universelle désignées sous le nom de *lois de la nature;* mais comme ils ne se souviennent pas d'avoir fait cet apprentissage (car leur instruction sur ce point date presque toujours du commencement de leur vie) ils s'imaginent les avoir toujours sues; et ils attribuent à ce qu'ils nomment *la nature*, c'est-à-

dire à une disposition innée, indépendante de toute éducation, et leurs idées, et leurs opinions, et leurs inclinations de tout genre ; semblables en ce point à cette jeune personne qui ne se souvenant plus de l'époque où elle avait appris à lire, croyait l'avoir su en naissant. Ainsi l'homme de bien croit communément que les principes de justice et d'équité sont des notions et des sentimens antérieurs et extérieurs à toute espèce d'état social, et qu'ils sont gravés par la nature dans le cœur de tous les hommes, comme dans le sien, en caractères ineffaçables.

Je dis que c'est d'abord par préjugé que nous admettons et que nous pratiquons les maximes de la morale. Elles n'en sont pas moins vraies, moins justes, moins bonnes : mais par là, je veux dire seulement qu'à l'époque où nous les acquérons, et où nous commençons à les aimer par habitude, nous ne sommes pas en état de nous rendre raison de leur vérité, de leur justesse, de leur bonté. L'éducation nous force d'accepter par préjugé les vérités comme les erreurs ; et le commun des hommes fait le bien tout comme le mal, par préjugé.

Or on conçoit aisément qu'il importe fort peu, pour l'intérêt de tous, que l'amour du bien naisse du préjugé ou des lumières de la raison,

pourvu qu'on fasse le bien par habitude et par penchant; et, comme je l'ai fait voir plus haut, il ne faut pas se méprendre sur le sens du mot *préjugé*, qui, d'ordinaire, est synonyme d'*erreur*. En prenant ce mot dans son acception propre, il signifie seulement une opinion qui peut être vraie ou fausse, mais qu'on adopte *à l'avance* et qu'on *juge* vraie, sans que sa vérité soit basée sur l'expérience et sur le raisonnement.

C'est ainsi que la plupart des hommes vertueux pratiquent la vertu par l'effet d'un goût né de l'habitude. Quant au fondement de cette vertu, c'est toujours une idée très vague pour eux; et si on les attaque sur leurs maximes, ils peuvent se trouver fort souvent hors d'état de les défendre.

C'est donc l'éducation physique et morale qui nous rend bons, compatissans et justes; or cette éducation commence avec la vie. Les enfans sont imitateurs : leurs habitudes physiques et morales se forment sur le modèle de tout ce qui les entoure. Leurs croyances, leurs goûts, leurs caractères, leurs inclinations sont déjà formés lorsqu'ils arrivent à l'âge où, se repliant sur eux-mêmes, ils cherchent à se connaître et à se rendre raison de tout ce qui se passe en eux. Parvenus à l'état d'hommes, ils s'ima-

ginent avoir toujours été ce qu'ils sont, parce qu'ils ne se souviennent pas d'avoir appris à l'être; et cette erreur est aussi celle d'un grand nombre de philosophes.

Il en résulte un inconvénient grave, c'est que les législateurs et les gouvernemens, imbus de cette fausse doctrine, que l'homme est né avec des sentimens de justice et de bonté, indépendamment de toute éducation et de toutes relations sociales, ont trop souvent négligé l'éducation des peuples, cette éducation qui fait seule tout le bien et tout le mal dans les sociétés humaines.

Le christianisme, dans notre état politique moderne, offre des moyens immenses d'éducation populaire. Ceux de ses ministres qui voudront se mettre à la hauteur des connaissances de leur siècle, parviendront sans doute à opérer le plus grand bien, placés, comme ils le sont toujours, dans une situation favorable pour être à l'égard des nations, de vrais précepteurs de morale. Cette grande ressource manquait aux peuples de l'antiquité. Aussi leurs législateurs avaient-ils bien plus de peine à prendre pour asseoir la morale sur des fondemens solides : car le paganisme était sans contredit plus nuisible qu'utile aux mœurs, quoique d'après cette religion même, la justice étant l'unique moyen de

plaire aux dieux, les hommes de bien dussent être récompensés et les méchans punis après leur mort.

Oui, l'on ne peut le révoquer en doute, l'éducation seule fait l'homme tout ce qu'il est. Prenez le fils d'un scélérat et placez-le dans une société d'hommes vertueux, chargés de l'élever et de l'instruire ; il ne peut qu'être vertueux, s'il ne sort pas de la sphère où vous l'aurez placé. Prenez, au contraire, le fils d'un homme de bien, d'un martyr de la vertu, et portez-le dès sa naissance au milieu des brigands ; il sera brigand comme eux, peut-être encore même plus brigand ; car n'ayant jamais connu la société des hommes de bien, il sera, par sa nature, incapable de remords, incapable de pitié, quoique ses farouches précepteurs eux-mêmes y soient peut-être encore sensibles. En effet, ils auront cela de plus que lui, d'avoir conservé peut-être quelque attachement pour les souvenirs de leur enfance, pour ces premiers principes de morale et d'humanité qu'ils ont pu recevoir dans leurs familles.

En somme, tous nos plaisirs ne sont guère que des plaisirs d'habitude. Il en est du bien-être moral comme du bien-être physique. L'homme contracte le goût de la vertu ou du crime par l'*accoutumance*, comme il contracte par cette même *ac-*

coutumance le goût de certaines impressions sensuelles.

Accoutumez donc vos enfans à entrer en part dans les souffrances de leurs semblables, faites-leur de la bienfaisance un plaisir d'habitude, apprenez-leur, en un mot, la pitié; qu'ils adoptent d'abord *par routine* les nobles maximes de la générosité; qu'ils deviennent enfin vertueux par pratique et par goût; c'est alors seulement qu'ils deviendront véritablement hommes de bien. Plus tard, ils pourront bien apprendre à se rendre raison des vérités morales, si la providence fait d'eux des philosophes, mais ils n'auront jamais besoin d'étude pour s'y conformer et pour mépriser ou haïr, bon gré, mal gré, ceux qui les méconnaissent.

Nous n'avons pas de connaissances innées. Les idées et les sentimens de bonté et de justice ne sont pas plus innés que les autres; ils dérivent seulement des rapports de l'homme avec ses semblables, de l'intérêt personnel qui nous éclaire, et de la pitié, qui n'est, comme je l'ai fait voir, qu'une transformation de cet intérêt personnel, puisqu'en dernière analyse nous ne sommes justes envers les autres, comme dit fort bien Montesquieu, que par charité pour nous-mêmes.

Tout gouvernement, quelle que soit sa nature, doit donc travailler avec soin à faire des citoyens probes, compatissans et justes, en conciliant, et pour ainsi dire en identifiant tous les intérêts privés avec l'intérêt public, par des institutions qui, traduites à la longue en habitudes nationales, aient pour résultat certain, l'amélioration physique, intellectuelle et morale du peuple, au moyen d'une éducation dirigée dans des voies heureuses et analogues aux différens besoins des différentes classes de la société.

CHAPITRE XI.

De la nature du plaisir et des passions en général.

On ne doit pas s'attendre, sans doute, à trouver dans ce chapitre tous les détails que son sujet comporte. Il faut les chercher, ces détails, dans l'étude de l'histoire, dans la lecture des grands poètes, et surtout dans les scènes journalières du monde où nous vivons.

Je ne ferai donc qu'ajouter à ce que j'ai dit déjà sur ce sujet, quelques notions sommaires, qui seront une déduction, un développement des principes établis dans la première partie. (1)

On se rappelle que le *besoin*, selon ses divers degrés d'intensité, prend les noms de *malaise*, d'*inquiétude*, de *désir* et de *passion*. Or tout homme qui voudra réfléchir attentivement sur ce qui se passe en lui, ne peut manquer d'acquérir la certitude qu'un *plaisir* quelconque n'est jamais autre chose que la satisfaction d'un *besoin*, c'est-à-dire la cessation d'un *malaise*, d'une *inquiétude*, d'un *désir*, d'une *passion*.

(1) *Voyez* Ire Part., Chap. V, De la Volonté.

Mais cette cessation est toujours accompagnée d'un besoin nouveau, qui est positivement de prolonger, de compléter, de perpétuer l'état agréable dans lequel on se trouve, et d'en accroître, s'il se peut, la vivacité.

Je prendrai pour exemple certains états de l'âme qu'on regarde en général comme absolument différens les uns des autres par leur nature, c'est-à-dire quelques-uns de ces plaisirs qu'on nomme *sensuels*, et quelques-uns de ceux qu'on nomme *intellectuels* et *moraux*.

Lorsque vous éprouvez une soif ardente, le plaisir commence bien pour vous à l'instant même où vous commencez à boire; mais le besoin, le malaise, l'inquiétude, le désir de boire ne cesse pas tout-à-coup : au contraire, l'*appétence* accompagne la jouissance, et s'accroît avec elle de moment en moment, jusqu'à ce qu'enfin vous arriviez à la satisfaction complète, qui est positivement l'état de satiété, état qui, en se prolongeant plus ou moins, devient un *ennui*, un *dégoût*, une *haine* (1), c'est-à-dire un autre besoin,

(1) Entre l'*ennui*, le *dégoût* et la *haine*, il y a le différence du *moins* au *plus*. Le mot *haine* résume tout, en fait de *déplaisir*, comme le mot *appétence* ou *amour* résume tout, en fait de *plaisir*.

malaise, inquiétude, ou désir de changer l'état actuel qui vous déplaît, en un autre état déterminé ou indéterminé que vous jugez meilleur. Ainsi non-seulement le besoin, malaise, inquiétude ou désir, précède toutes nos jouissances, mais encore il coexiste essentiellement et s'identifie rigoureusement avec elles.

Un plaisir n'est donc qu'une succession de besoins incessamment renouvelés et incessamment satisfaits; en sorte que le bonheur n'est qu'une cessation continuelle de maux sans cesse répétés : aussi vivons-nous dans le présent moins encore que dans l'avenir; c'est ce qu'exprime si bien ce vers de Manilius traduit par Voltaire :

Semper nos victuri agimus, nec vivimus unquam.
Nous ne vivons jamais, nous attendons la vie.

C'est encore ce qui a donné lieu sans doute à ce vieux dicton populaire : *Il n'y a pas de plaisir sans peine;* dicton qu'il ne faut pas entendre seulement dans ce sens, qu'on doit toujours se donner quelque mouvement, et prendre quelque peine pour obtenir un bien, qui nous est toujours d'autant plus cher, qu'il nous coûte davantage. Cela veut dire encore qu'il ne peut rigoureusement y avoir *plaisir* sans qu'il y ait *en même temps souf-*

france, ou enfin qu'il ne peut y avoir de *bien* sans *mal*.

Aussi, la grandeur du bien est-elle en raison de la grandeur du mal, et réciproquement. Plus une douleur est vive, et plus sa cessation cause de bonheur. L'intensité de la jouissance est toujours en raison de l'intensité du désir qui, quoiqu'on en dise, est toujours une peine, un mal plus ou moins vif. C'est pourquoi les grandes passions rendent l'homme si heureux quand elles sont satisfaites, et si malheureux quand leur satisfaction est devenue impossible, comme il arrive le plus souvent.

Le bien et le mal sont donc inséparables; ils sont aussi anciens, aussi nécessaires l'un que l'autre. Qu'est-ce donc alors que ce bien suprême, dont les philosophes ont tant recherché la nature, ce souverain bien, ce bien sans mélange de mal? C'est quelque chose qui n'existe pas sur la terre, et dont il nous est impossible de nous faire la moindre idée.

Ces règles sont universelles. Un peu de réflexion suffira pour faire apercevoir qu'elles sont applicables à tous nos sentimens sans exception.

Dans l'ordre *sensuel*, j'ai pris pour exemple la *soif*. D'autres exemples pris dans l'ordre intellec-

tuel et dans l'ordre moral, nous présenteront exactement les mêmes phénomènes.

Un tableau s'offre à vos regards : c'est un de ces chefs-d'œuvre où Raphael a prodigué tous les trésors de son génie ; c'est la transfiguration du Christ sur la montagne de Thabor.

Vous l'observez long-temps, et plus vous le voyez, plus vous voulez le voir. Le désir de le contempler va toujours croissant, comme une soif qui ne fait qu'augmenter à mesure qu'on la satisfait ; et c'est à l'instant même où ce désir s'éteint que commence pour vous l'état de satiété ou d'ennui : vous passez alors à un autre tableau.

Il n'en est pas autrement des affections du cœur : plus un objet aimé nous est cher, et plus notre âme ressent le besoin d'accroître la vivacité du sentiment qu'elle éprouve. Nous sentons que nous l'aimons avec ardeur, cet objet, et cependant nous désirons, nous voulons toujours l'aimer encore davantage. Le cœur, en un mot, n'est jamais pleinement satisfait.

C'est ce qui constitue la seule différence des affections sensuelles et même intellectuelles avec les affections morales. Parmi ces dernières, il en est qui n'arrivent jamais à l'état de satiété. Le véritable amour maternel, paternel, filial, conjugal,

ne connaît pas de fin. Il en est de même du sentiment religieux.

Revenons. Le bien et le mal sont donc inséparables comme la lumière et l'ombre, c'est-à-dire qu'il nous est aussi impossible de nous faire l'idée de *bien* isolément de l'idée de *mal*, que de nous faire l'idée de *lumière* isolément de l'idée d'*ombre*. Cette vérité est si simple qu'on doit s'étonner qu'elle ait échappé jusqu'ici à tous les philosophes.

Mais ici une question se présente. On dira peut-être : le plaisir et la peine, le bien et le mal, l'amour et la haine, coexistent, selon vous, dans toute sensation. Or Dieu sent ; Dieu est donc un composé de plaisir et de peine, de bien et de mal, d'amour et de haine, c'est-à-dire que Dieu a des besoins, des malaises, des inquiétudes et des désirs, en un mot, des passions.

Je réponds que puisqu'il est certain qu'en Dieu tout est instantané, la satisfaction coexiste éternellement en lui avec le besoin, et qu'alors il n'a pas de besoin proprement dit, ou, en d'autres termes, qu'il est par nature instantanément heureux.

Cette explication nous donne sans doute une bien faible idée de son sujet ; il en est de même de presque toutes les notions que nous parvenons

à nous faire de l'être imcompréhensible, du grand être, dont l'existence (comme je l'ai prouvé et comme tant d'autres l'ont prouvé avant moi) nous est rigoureusement démontrée par ses attributs, quoique sa nature demeure, pour tous tant que nous sommes, impénétrable à jamais.

Quoi qu'il en soit, les hommes ont appelé *bien* ou *bon* tout ce qu'ils ont regardé comme utile à leur bonheur : ils l'ont aimé ; et ils ont appelé *mal* ou *mauvais* tout ce qu'ils ont considéré comme cause de leur souffrance : ils l'ont haï.

De même encore, ils ont appelé *beau* tout ce qui leur a plu ; ils l'ont aimé : et ils ont appelé *laid* tout ce qui leur a déplu ; ils l'ont haï.

Le *beau* est donc par rapport au *bon* ce que l'espèce est par rapport au genre.

Mais il n'y a pas de bon ni de beau hors du *moi* humain. Dans la nature considérée d'une manière absolue, rien n'est ni bon ni mauvais, ni beau ni laid.

Le bon et le beau ne sont autre chose que notre amour, le mauvais et le laid ne sont autre chose que notre haine. Il n'y a donc rien de conventionnel, rien d'arbitraire dans la bonté et dans la beauté, puisque ce sont des sentimens qu'il ne dépend pas de nous d'avoir ou de n'avoir pas.

Ce qui est bonté et beauté pour les uns ne l'est donc pas toujours pour les autres.

Mais il est cependant une bonté *sociale* qu'on nomme *morale* ou *vertu*, bonté qui obtiendra toujours l'assentiment universel des peuples, et qui est bien loin d'être conventionnelle, parce qu'elle est fondée, comme je l'ai démontré, sur l'intérêt réel de tous.

De même, il y a aussi une beauté que tous les peuples civilisés et mêmes semi-sauvages admireront toujours, parce qu'elle n'est qu'une transformation de cette bonté *sociale*, parce que enfin elle porte en elle tous les caractères de la morale, de la vertu.

Qu'admirons-nous dans ces visages divins et dans ces belles formes que la sculpture antique a fait sortir des rochers de Paros? La *Bonté* qui assiste et console jointe à la *Force* qui protége, en un mot, la *Majesté*.

La beauté des traits du visage n'est autre chose, dans ces modèles fameux, que l'empreinte de la vertu; c'est la pureté de l'âme, la haute intelligence et la bonté, unies au courage.

La beauté des formes n'est que dans les contours saillans et prononcés qui annoncent la vigueur, et dans la *grace* ou *délicatesse*, qui témoigne de la souplesse et de l'agilité des mem-

bres, toutes choses qui constituent la force.

Les exemples ne manquent pas pour établir que dans cette beauté, telle que l'ont conçue les anciens, tout porte un caractère de moralité et de force.

La beauté par excellence, la beauté proprement dite, c'est Vénus la féconde, Vénus nourricière, *Venus genitrix*, *alma Venus*, qui n'est nullement l'emblème de la grossière volupté, mais bien le signe symbolique et moral de la propagation de l'espèce humaine. Ses formes arrondies, moelleuses, et ses larges proportions offrent bien tous les dehors de la fécondité, qui, en peuplant les états, fait leur force et leur richesse.

Hercule est beau parce qu'il est fort; et nous aimons, nous admirons cette force, parce qu'elle a détruit ou dompté des monstres et des oppresseurs.

C'est encore ce caractère moral qui fait toute la beauté de Jupiter, de Junon, de Cérès, de Mars, d'Apollon, de Diane, de Minerve et de tous les autres types de la religion payenne.

Mais c'est surtout dans les travaux de nos grands peintres chrétiens, c'est sous le pinceau des Raphael, des Michel-Ange, des Ribera, des Lesueur, que ce caractère constitutif du vrai beau

s'est généralement manifesté dans son plus haut degré de perfection. L'archange saint Michel est plus beau que l'Apollon du Belvédère.

Dans l'architecture, c'est encore cette force majestueuse, c'est-à-dire le solide joint à l'utile et au gracieux, qui fait la beauté des édifices.

Dans la musique, c'est aussi l'expression des sentimens nobles et généreux, héroïques et tendres, c'est la force unie à la douceur qui nous charme et qui nous entraîne. Il en est de même de la danse, et particulièrement de la danse mimique.

Or, c'est ce beau, ainsi caractérisé, qu'on représente par le mot *poésie,* pris dans son acception la plus étendue. Il y a, sous ce rapport, de la poésie dans tous les arts.

Dans le langage poétique, dans le langage des vers, comme dans le langage oratoire, c'est toujours ce caractère de majesté qui constitue le beau, le grandiose, le sublime.

La majesté, ou noblesse, ou force morale, renferme en soi toutes les autres qualités du style, pureté, clarté, précision, naturel ou naïveté.

On pourrait croire d'abord que cette dernière qualité, le naïf, est l'opposé du sévère, du sublime, du majestueux. Mais non; la véritable

force opère sans bruit, sans effort, presque sans travail. La naïveté, qui n'est qu'un abandon, un *laisser-aller* circonscrit dans de certaines bornes, est donc l'attribut essentiel de cette force. Quoi de plus naïf que l'attitude de l'Apollon, si ce n'est celle de l'Archange?

Enfin tout ce que je viens de dire sur le beau peut se résumer dans cette définition donnée par un des bons philosophes de nos jours (1) : *Le beau est ce qui élève l'âme.*

Mais quelles sont enfin les impressions sensibles qui engendrent en nous ce sentiment du beau?

Dans les arts du dessin c'est un assemblage de lignes droites et de lignes courbes combinées avec une certaine *symétrie,* et de manière à offrir la variété dans l'unité.

Dans la musique, dans la danse (2), comme dans le langage oratoire et poétique, c'est, entre autres caractères, une certaine combinaison de mouvemens et de sons égaux ou inégaux en durée, et disposés dans un ordre qui nous plaît, en

---

(1) M. Droz.

(2) La danse est un langage d'action. C'est une pantomime assez vague, il est vrai, mais ce n'en est pas moins une pantomime.

nous offrant encore la variété dans l'unité. C'est ce qu'on nomme *rhythme*.

Demandera-t-on maintenant pourquoi la symétrie et le rhythme nous plaisent? Une bonne réponse me paraît impossible. Dire en effet que c'est parce qu'ils sont conformes à notre nature, c'est répondre à la question par la question.

Ce que nous nommons *ordre* et *régularité* n'est en effet que l'analogie de certaines combinaisons de durée ou d'espace avec notre manière de sentir. L'ordre et la régularité ne sont donc comme la durée et l'espace que des êtres de raison.

En somme, il ne nous est pas plus donné d'apercevoir la raison primordiale du bon et du beau, que d'apercevoir la raison primordiale de notre être.

Le bon et le beau ne sont en effet que nos sentimens, nos goûts, nos amours, nos passions.

A part cette bonté et cette beauté dont je viens de parler, et qui obtiennent le suffrage de tout le genre humain, il est donc une infinité d'autres bontés et beautés, c'est-à-dire d'autres plaisirs analogues aux goûts particuliers de chacun. *Tot capita, tot sensus.* Chaque enfant a sa *marotte,* chaque homme a son idole.

Je le répète, il n'est pas de mon sujet d'entrer

dans tous les détails des passions humaines. Cette matière est inépuisable; un assez bon nombre de volumes n'y suffiraient même pas.

Je me contenterai donc ici d'en rappeler le principe et d'en opérer la classification de la manière la plus succincte.

L'origine de tous nos sentimens, c'est-à-dire de tous nos désirs, de tous nos amours et de toutes nos haines, est uniquement dans l'instinct du bien-être, dans l'amour du *moi*. Ces sentimens ou désirs, ces amours et ces haines, lorsqu'ils sont tournés en habitude, et qu'ils deviennent, en se renouvelant sans cesse, la cause de nos *souffrances* journalières, prennent le nom de *passions*.

Tout examen fait, nous devons compter cinq passions capitales, qui sont l'*intérêt égoïste*, l'*intérêt expansif*, la *cupidité*, l'*orgueil* et la *curiosité*. On va voir que toutes les autres passions ne sont que les transformations diverses de ces cinq passions primitives, qui étant d'ailleurs elles-mêmes toutes originaires du *moi*, rentrent ainsi les unes dans les autres.

Les deux premières sont donc l'intérêt *égoïste* et l'intérêt *expansif*.

I. Le premier est la source des passions mauvaises, telles que la peur, la volupté sensuelle, ou

la débauche, la gourmandise, l'ivrognerie, la jalousie, la basse envie, la coupable colère, qui pousse à la vengeance et au meurtre, et enfin toutes les passions qui dégradent le genre humain.

II. Le second, l'intérêt *expansif*, c'est-à-dire qui *s'étend* sur autrui, est la source des plus belles vertus. C'est cette passion, qui, comme je l'ai dit plus haut, fait que nous nous aimons dans nos semblables, que nous les considérons en quelque sorte comme faisant partie essentielle de notre être, au point de jouir de leurs plaisirs, de souffrir de leurs souffrances, de préférer souvent leur personnalité à la nôtre, et de sacrifier pour eux nos biens et notre existence. Là est le principe de l'amour honnête, de la piété filiale, de l'amour conjugal, paternel et maternel, de l'amitié, de la compassion, de la bienfaisance, de la gratitude, de la patience, du sentiment patriotique, et enfin du vrai sentiment religieux, inébranlable base des vertus humaines. Car c'est bien certainement sur cet intérêt expansif, sur cet amour de soi, entendu comme je l'entends ici, qu'est fondée la morale divine, la morale de l'Évangile, qui nous ordonne d'aimer Dieu pour la grandeur de ses bienfaits et notre prochain comme nous-mêmes.

III. Il faut distinguer trois sortes de *cupidité*,

la cupidité *sordide*, la cupidité *somptueuse* et la cupidité *industrieuse*.

Les deux premières rentrent dans l'intérêt égoïste. L'une consiste à amasser infructueusement des richesses, dans la crainte perpétuelle de manquer de tout, sans songer le moins du monde aux intérêts d'autrui, et sans se montrer communément fort difficile sur le choix des moyens.

La seconde est toujours le résultat d'autres vices, tels qu'un sot orgueil, ou bien un goût effréné pour le plaisir. Elle amasse pour dépenser avec profusion; elle donne naissance, plus souvent encore que la première, à la basse vénalité, à l'usure scandaleuse, au goût désordonné pour les spéculations aléatoires, à l'improbité, au vol, à la rapine, au brigandage.

Mais la cupidité *industrieuse* produit toujours de bons résultats. Elle engendre le travail, inspire le goût d'une vie sage et réglée, et fait éclore les talens. L'homme économe et industrieux ne travaille pas seulement pour soi, mais pour sa famille et pour sa patrie, qu'il enrichit du fruit de ses labeurs. La cupidité *industrieuse* n'est donc pas l'effet de l'égoïsme; elle rentre au contraire dans l'intérêt expansif; c'est une vertu.

IV. Il y a aussi différentes sortes d'*orgueil*.

Cette passion est quelquefois vice et quelquefois vertu. Elle est vice quand elle produit le faste et la sotte vanité, qui consiste à s'attribuer un mérite que l'on n'a pas; elle est vertu quand elle engendre le noble amour de l'honneur et de la gloire. Il est vrai qu'il y a des honneurs de convention et des gloires de convention; mais je ne parle ici que du véritable honneur qui est le trésor de l'homme loyal et libre, et de la véritable gloire qui est le privilége exclusif des vertus généreuses, des grands talens et des actions sublimes.

L'*ambition*, ou l'*amour du pouvoir* participent à la fois de la cupidité et de l'orgueil. Elle est un grand vice, lorsqu'elle a, comme il arrive trop souvent, pour principes la soif de s'enrichir, en un jour sans le moindre travail, et le désir d'humilier et d'opprimer ses semblables. Elle est une vertu, quand elle a pour mobile un sincère amour pour la vraie gloire, et le désir fort naturel de faire lentement et loyalement une fortune qui n'est alors que le salaire de services rendus à l'état.

V. Quand l'homme a pourvu jusqu'à satiété à ses premiers besoins, d'autres besoins s'emparent de lui. Il éprouve l'insatiable désir d'exercer l'activité de son âme; il cherche toujours des sensations, des émotions, des spectacles, des plaisirs nouveaux.

Ce besoin de se sentir vivre d'une vie forte, et de multiplier, pour ainsi dire, son existence à l'infini, devient une passion commune à tous les hommes. C'est cette passion, fille de la Satiété et de l'Ennui, que j'appelle *Curiosité*.

Elle produit tous les bons et tous les mauvais effets des autres passions. C'est elle qui inspire le goût des exercices, des voyages et de l'étude; c'est elle qui, concurremment avec l'amour de la gloire et de la richesse, donne naissance aux lettres, aux sciences et aux beaux-arts; elle prend ainsi une part immense au mouvement du monde civilisé.

Mais c'est elle aussi qui le plus souvent engendre le goût désordonné des fables et du merveilleux, la superstition, le fanatisme, l'admiration du vulgaire pour les conquérans, pour les charlatans, pour le langage obscur, mystique, incompréhensible, pour les choses bizarres ou terribles, pour les grandes catastrophes politiques, pour les spectacles hideux et sanglans.

L'homme blasé par l'intempérance et par la sale débauche, assisterait volontiers au bouleversement de l'univers pour sortir de son ennui. Néron incendie Rome pour se désennuyer.

C'est ce continuel besoin d'émotions vives, qui, dès qu'il ne peut plus être satisfait, produit

les grandes maladies nerveuses, telles que les vapeurs, le spleen, la mélancolie, la folie.

On s'accoutume aux violentes perceptions morales, comme on s'accoutume aux liqueurs trop spiritueuses. Aussi, quand de telles impressions ont usé et blasé l'âme, celle-ci ne sachant plus où se prendre, et ne trouvant nulle part d'objets propres à la remuer, demeure en proie à l'extrême dégoût, état affreux, état presque incurable, où elle cherche même des besoins, où elle désire sans savoir quoi, où elle désire de désirer.

Si cet état se prolonge, l'homme ne peut plus vivre ni attendre la vie; et dans son désespoir, il ne voit à ses maux d'autre remède que le suicide, auquel il joint quelquefois l'homicide comme dernière distraction de sa vie.

Cette coupable disposition au suicide et au meurtre, fruit de passions désordonnées, fait chaque jour, dans notre siècle, d'effrayans progrès. Elle a gagné toutes les classes de la société. On en accuse à tort telle ou telle doctrine; car les infortunés atteints de ce mal, qui semble devenu, en quelque manière épidémique, n'ont certainement pas de doctrines; et malheureusement la seule doctrine qui pourrait les sauver leur manque. C'est cependant la doctrine de tout le monde, la doctrine des enfans et des vieillards,

des ignorans et des sages, des faibles et des forts; la Religion enfin, qui nous montre la mort comme le seuil de l'éternité.

Il y a remède à tout, sur la terre, excepté à la mort; mais la mort elle-même a aussi son remède, ailleurs que sur la terre.

FIN DE LA SECONDE PARTIE.

TROISIÈME PARTIE.

LA LOGIQUE.

L'ART DE RAISONNER UNE FOIS RÉDUIT A UNE LANGUE BIEN FAITE, LA LOGIQUE DOIT SE BORNER A LA GRAMMAIRE GÉNÉRALE, QUI EST L'ÉTUDE DES LOIS UNIVERSELLES DU LANGAGE.

CHAPITRE UNIQUE.

J'ai tout dit sur le raisonnement et sur la méthode (1). Il me resterait peut-être à parler maintenant des *formes* ou *formules* inventées par l'ancienne logique sous les noms de *Syllogisme*, d'*Enthymême*, de *Prosyllogisme*, de *Dilemme*, d'*Épichérême* et de *Sorite*.

Je renvoie le lecteur au premier vocabulaire venu, s'il est curieux d'avoir l'explication de tous ces mots, qui, depuis Bacon et Descartes, n'auraient jamais dû reparaître dans le langage des philosophes, si ce n'est de ceux qui se sont

(1) *Voyez* les Chap. VIII, IX et X de la Ire partie.

exclusivement occupés à écrire l'histoire de leur science.

I.

Caractères d'une langue bien faite.

La langue est la collection des signes représentatifs des idées d'un peuple; c'est dire qu'elle est l'ouvrage de ce peuple tout entier. On sait déjà qu'elle ne lui sert pas seulement à communiquer ses connaissances, mais qu'encore elle lui fournit le moyen d'en acquérir de nouvelles à l'infini.

A mesure que chacun acquiert une nouvelle idée, il s'efforce naturellement de l'énoncer et de la rendre claire aussi bien pour lui que pour les autres. Il enrichit donc la langue, ou d'un nouveau mot, ou d'un nouveau sens qu'il donne à un mot connu, ou d'un nouveau tour, qui consiste dans une nouvelle combinaison de mots.

Si la nouvelle expression qui n'est jamais que l'une de ces trois choses, est analogue, c'est-à-dire s'il existe entre elle et les expressions dont on la forme, ou dont on la fait dériver, le même rapport de filiation et d'identité qui existe entre l'idée nouvelle qu'elle représente et les idées représentées par ces expressions, elle est alors

d'une clarté parfaite, et il suffit de l'énoncer pour être compris sans équivoque. C'est ce qu'on appelle former et employer les mots suivant l'ordre de la génération des idées (1).

En effet, chacune de nos idées nouvelles n'est jamais qu'une composition, un assemblage, ou bien une décomposition, une dérivation partielle d'idées que nous avions déjà. Le langage est donc parfait quand chacune des expressions nouvelles qui servent à représenter des idées nouvelles, n'est qu'une composition ou une décomposition des expressions qui servent à représenter les idées antérieures, principes de ces idées nouvelles.

Il est bien visible qu'une pensée n'est simple et claire qu'autant que la phrase qui l'exprime est formée de mots peu nombreux et dont la signification bien déterminée n'offre aucune équivoque. Il faut encore que la construction ou disposition de ces mots n'offre aucun embarras. Mais il existe des mots forgés arbitrairement et sans aucun respect pour les lois de l'analogie. Le mal n'est pas bien grand si ces mots servent d'appellations à des idées sensibles, car il suffit

(1) La langue de la chimie nous fournit un exemple frappant de l'excellence de cette méthode.

de montrer les objets en les nommant pour déterminer d'une manière précise la signification des noms qu'on leur donne. Mais dans la sphère des idées métaphysiques, cet arbitraire est une source d'abus. Pour y remédier et pour expliquer le sens d'un mot de cette nature, il faut donc au moyen de mots déjà connus et bien compris, former une ou plusieurs propositions dont ce mot renferme en lui seul toutes les idées. Ainsi l'idée de ce mot n'est que la collection des idées renfermées dans la phrase ou dans les phrases entières qui servent à l'expliquer. C'est ce que Pascal appelle *substituer la définition au défini;* bien que cette opération ne soit pas une définition offrant la chose sous un point de vue synthétique, mais une véritable analyse. Elle deviendrait inutile si l'analogie dont je viens de parler, existait dans tous les mots d'une langue. Mais il n'en est pas ainsi; presque toujours l'arbitraire et le vague des expressions répandent l'obscurité dans la pensée humaine, et deviennent la cause universelle des malentendus, des erreurs et des désordres de tout genre.

La définition est une proposition dont l'attribut renferme dans ses limites (*intra fines*) la totalité des idées que le sujet peut comprendre. Elle donne ainsi la connaissance des limites (*finium*)

qui circonscrivent toutes les idées qu'un mot renferme. Définir un mot, c'est donc faire connaître par une seule proposition l'idée de ce mot dans toute son étendue. C'est pourquoi l'on a établi comme loi, que la définition doit être *claire, courte,* renfermer tout le défini et rien que le défini.

Mais il est très peu de mots qui puissent être ainsi définis; aussi presque toutes les définitions sont-elles défectueuses.

Pour faire connaître le sens d'un mot, il vaut infiniment mieux l'analyser en remontant à sa signification primitive pour descendre ensuite par la filière de l'analogie jusqu'à sa dernière acception.

Les meilleures définitions sont celles qui se bornent à nous montrer les choses, c'est-à-dire à nous donner le nom d'une chose que nous connaissons déjà ou qu'on peut nous faire voir.

Quand je dis : *un triangle est une surface à trois côtés*, c'est comme si je disais que je donne à une *figure à trois côtés*, figure dont vous avez déjà l'idée, le nom de *triangle*. Les définitions ne nous apprennent donc rien qu'un nouveau mot, quand leur attribut nous est connu déjà. On voit que dans ce cas, on pourrait transposer les termes, faire du sujet l'attribut et de l'attribut le sujet.

Quant aux définitions dont l'attribut ne nous est pas connu, elle ne nous apprennent que des mots sans idée. Si j'ignore ce que c'est que la *raison*, cette définition, *l'homme est un animal raisonnable*, ne m'apprend pas ce que c'est que l'homme. J'y verrai seulement que quelque chose qui m'est inconnu s'appelle *l'homme*. Le vice de presque toutes les définitions vient de ce qu'elles ne procèdent pas du connu à l'inconnu. Quand on définit par le *genre* et la *différence*, la définition ne peut instruire que ceux qui connaissent déjà le genre : si je disais, par exemple, *le triangle est une surface à trois côtés* à quelqu'un qui n'aurait aucune idée de *surface*, de *trois* et de *côtés*, il est évident que cette définition ne serait pour lui qu'une série de mots vides de sens.

Le *beau est ce qui plaît aux hommes civilisés* : cette proposition signifie seulement que ce qui plaît aux hommes civilisés s'appelle le beau ; mais si nous ignorons ce qui plaît aux hommes civilisés, nous ne serons pas plus avancés quand nous saurons que cela se *nomme* le beau, et ce mot demeurera encore pour nous vide de sens. Il en est de même de la plupart des définitions par le *genre* et la *différence* : elles ne nous apprennent absolument rien sur la nature de l'objet défini.

II.

Du sens figuré.

Une *figure* de mots, ou un *trope*, est un nouveau sens qu'on donne à un mot en l'écartant de sa signification propre ou primitive.

Je ne suis qu'au printemps, je veux voir la moisson;

c'est-à-dire, *je suis encore dans ma jeunesse, je veux parvenir jusqu'à l'âge viril.*

Les mots *printemps* et *moisson* sont écartés ici de leur sens propre ou primitif, c'est-à-dire de la signification pour laquelle ils ont été d'abord faits; et ils prennent une nouvelle signification analogue à ce sens propre qu'ils ont quitté. L'idée du printemps, qui est la première et la plus agréable des saisons de l'année, a effectivement de la ressemblance, de l'analogie avec la jeunesse, qui est le premier et le plus bel âge de la vie humaine.

Une condition indispensable pour qu'un mot soit bien employé dans le sens figuré, est donc que l'idée nouvelle qu'on veut lui faire exprimer ait de la ressemblance, de l'analogie avec celle qu'il exprime dans son sens propre.

Lorsqu'on étend ainsi le sens propre d'un mot pour lui faire exprimer une nouvelle idée, cela

s'appelle une *extension*, une *catachrèse* (1), un *abus* de mots, comme quand on dit une *feuille* de papier, une *feuille* d'or.

En latin *succurrere* veut dire dans le sens propre *courir dessous;* dans le sens figuré il signifie *donner assistance* : c'est en quelque manière *courir sous* une personne pour l'empêcher de tomber. Le mot français *assistance* est lui-même une catachrèse ; il vient du verbe *assistere* qui dans son sens primitif représente la situation d'une personne *assise* auprès du lit d'un malade pour le soigner.

Toutes les autres figures de mots rentrent dans la *catachrèse*. Ainsi la *métonymie* qui consiste à prendre un *nom pour un autre*, comme quand on dit *Cérès* pour le *pain*, *Bacchus* pour le *vin*, rentre dans la *catachrèse* ou *abus de mot*, puisqu'on y *étend* la signification primitive d'un mot pour lui donner une signification nouvelle.

Il en est de même de la *métaphore*, ou *translation*, figure par laquelle on donne à un mot un sens qu'il ne peut avoir qu'en vertu d'une comparaison qui se fait dans l'esprit. Quand vous dites, j'ai vu cet homme *enflammé* de fureur, le

(1) Κατα χρεομαι, *abutor.*

mot *enflammé* ne peut avoir le sens que vous lui donnez ici par *extension*, que parce que vous comparez en vous-même l'état de colère où se trouve cet homme avec l'état de quelque chose qui est enflammé, deux états qui sont analogues.

La *synecdoque*, la *métalepse* et tous les autres tropes ne sont aussi que des extensions. En un mot l'*extension* est le caractère commun à toutes les expressions que l'on nomme *figurées* (1).

III.

De la nécessité des signes pour exprimer nos idées (2).

L'homme, par sa destination, est obligé de

---

(1) La théorie du langage figuré est nécessaire à toute personne qui veut connaître à fond les lois du langage.

On ne peut rien étudier de mieux sur cette matière que le traité si connu des *Tropes de Dumarsais*, l'une des meilleures productions du dernier siècle.

(2) Tout le reste de cette troisième partie est du père de l'auteur : c'est le troisième et dernier chapitre d'une *Grammaire générale* imprimée en l'an IX, et approuvée par l'Institut, comme ouvrage élémentaire utile dans l'instruction publique, sur le rapport de Domergue et de Wailly.

Ce rapport se termine par ces mots : *Cet ouvrage laisse bien loin derrière lui les mille et une Grammaires où, de*

vivre avec ses semblables; alors son cœur doit nécessairement s'ouvrir à l'amitié. Pourra-t-il garder en lui-même ce sentiment si doux et si nécessaire à son bonheur? lorsque la reconnaissance remplira son âme, pourra-t-il se condamner au silence, et ne point manifester sa sensibilité? Les maux que l'homme souffre deviennent plus supportables, les plaisirs qu'il goûte deviennent plus vifs, lorsqu'il les raconte à son ami.

Exprimer ses idées sera donc un besoin, et ce besoin a sa source dans la nature.

Qu'on examine un jeune enfant sur le sein de sa mère : à peine est-il né, qu'il cherche à exprimer ses désirs. Il ne parlera pas de manière à se faire entendre de la plupart de ceux qui l'entourent; sa langue, qui n'est pas encore déliée, ne formera point des sons articulés; mais l'enfant s'agite, et dans ces mouvemens la mère devine sans peine ce que son fils désire.

---

nos jours, l'ignorance avare et présomptueuse compile les anciennes erreurs.

L'auteur de cette théorie croit ne pouvoir mieux faire, pour compléter son travail, que de s'approprier ce morceau comme un bien patrimonial, à titre d'avancement d'hoirie.

IV.

Les gestes ont été le premier de tous les langages ; ils ont donné lieu au langage des mots.

Il existe donc un langage aussi ancien que le monde, intelligible à toutes les nations, à toutes les peuplades, à tous les hommes, celui des gestes.

Allons dans les régions brûlantes de l'Afrique, nous trouverons des hommes errans dans les bois, sans règles, sans arts, sans instruction ; ils vivent dans un état sauvage : ils n'ont point de méthode pour parler ; des sons aigus et perçans font toute leur éloquence ; les sentimens qui les dominent ne se manifestent que par des mouvemens et par des cris. Quelqu'un d'entre eux est-il affligé de la perte d'un père, d'une amante ou d'un ami? Il rassemble ses voisins ; ceux-ci se montrent dans l'affliction, plongés dans un religieux silence ; ils dansent ensuite autour de l'homme en deuil ; tous leurs gestes, tous leurs mouvemens respirent la douleur et la tristesse.

Cette éloquence n'est pas moins persuasive que celle des mots : elle est celle de notre enfance, celle des nations sauvages ; elle est aussi celle de la nature : ce sera donc là que le langage des mots aura pris naissance.

V.

Des langues écrites, ou du langage des mots.

A mesure que les nations se sont civilisées, l'esprit humain a aussi étendu son domaine : alors il a fallu un langage plus riche ou plus propre à exprimer un plus grand nombre d'idées; on peut donc faire remonter l'origine des langues aux premiers progrès de la civilisation parmi les hommes, ou plutôt aux premières familles ou associations.

De là vient qu'il y a eu d'abord quantité de langues, suivant le nombre de ces familles.

Ces langues furent établies sur des signes que le hasard fournit d'abord (1), et qui, étudiés ensuite, demeurèrent consacrés par l'usage : ces signes furent des sons articulés, différens suivant la différence des âges et des nations.

A mesure que les hommes se sont éclairés, les peuples, qui ont senti le bienfait des lumières et la nécessité de perpétuer les richesses du monde littéraire, ont imaginé un moyen de rendre les langues sensibles aux yeux; jusque là, elles n'avaient frappé qu'un de nos sens, l'ouïe :

---

(1) Il est vraisemblable que dans les langues primi-

Alors, et pour la première fois, les sons articulés parlèrent aux yeux en même temps qu'à l'oreille; alors parut la plus ingénieuse des inventions, l'*écriture*. On convint d'un certain nombre de figures, qui, combinées ensemble, devaient exprimer l'idée; la combinaison de ces figures forma ce que nous appelons les *mots*.

Les progrès de l'écriture furent très lents.

Les Égyptiens, plus éclairés et plus industrieux que leurs contemporains, se servirent d'*hiéroglyphes*, qui réunissaient entre autres avantages, celui d'exprimer plusieurs idées à la fois; mais ces signes étaient trop nombreux pour être à la portée de la multitude, et ils ne suffisaient point aux philosophes pour manifester aisément ce qu'ils pensaient.

On inventa les *lettres*, moins nombreuses que les hiéroglyphes qui y ont donné lieu, mais aussi plus heureusement controuvées, puisque leur petit nombre suffit pour former toutes sortes de mots.

Malgré toutes ces découvertes, les peuples marchaient lentement dans les sciences : l'écri-

---

tives, les noms donnés aux choses sensibles ont été imitatifs, *onomatopiques*. C'est le caractère de tous les mots forgés par les enfans.

ture ne suffisait point, surtout tant qu'elle ne fut qu'imparfaite; les Égyptiens écrivirent sur la membrane du papyrus, plante commune sur les bords du Nil; mais on n'avait fait qu'écrire : il fallait, pour ainsi dire, la vie d'un homme pour copier un volume, et des moyens si lents ne pouvaient mettre au jour qu'un petit nombre d'ouvrages.

L'*imprimerie* naquit : cette découverte a été, peut-être, la plus utile au genre humain; aussitôt les connaissances s'agrandirent, les ouvrages se multiplièrent, les bibliothèques devinrent plus riches et plus nombreuses; et ce que les hommes n'auraient pu faire en un siècle, les presses l'opérèrent en un seul jour.

Dès lors les beaux-arts et les sciences étendirent leur domaine, et les langues durent nécessairement s'enrichir de nouveaux mots, propres à rendre ce qui était l'objet des nouvelles découvertes : d'où il suit que les mots se sont multipliés proportionnellement aux lumières qui se sont agrandies.

VI.

Les premiers mots doivent leur origine au besoin et aux circonstances.

Nous devons tout aux circonstances, a dit un

philosophe moderne; c'est aussi aux circonstances qu'il faut attribuer les premiers mots.

Les hommes qui ont vécu dans l'état que nous appelons sauvage, ont éprouvé les premiers besoins et les premiers sentimens de la nature; ils s'établissaient d'ordinaire sur les bords des ruisseaux, pour être à portée d'étancher leur *soif;* et au pied des arbres chargés de fruits, afin qu'il leur fût plus facile d'apaiser leur *faim.*

Il est assez probable que les premiers signes qui ont été employés ont désigné l'*eau,* les *ruisseaux,* les *arbres* et les *fruits.*

Lorsque les chaleurs du midi devenaient trop accablantes, et que le bruit de l'onde qui roulait lentement sur de petits cailloux, invitait l'homme à dormir, celui-ci se livrait, sans inquiétude, aux douceurs du sommeil; réfléchissant, à son réveil, sur l'impression qu'il avait reçue, il sentit le besoin d'en exprimer la cause, et il y consacra un signe.

Depuis, les Français ont dit, le *murmure* des ruisseaux, du mot latin *murmur,* qui rend la même idée : de là aussi le *mormullo* des Espagnols.

Ces trois mots, quoique pris dans trois langues différentes, n'en ont pas moins une analogie bien marquée.

Lorsque l'homme se vit renaître pour la première fois, il éprouva un sentiment jusque alors inconnu; il porta des regards pleins de complaisance sur sa tendre progéniture; il épia tous les mouvemens de cet objet chéri : son moindre geste excita en lui une curiosité inquiète; et lorsque sa langue proféra ces premiers sons, ce *pa*, ce *ma*, que les enfans répètent, la mère, émue, dit à son ami : *tiens*, *le voilà qui t'appelle!* Et, dès lors les mots *papa* et *mama* furent consacrés à exprimer les sentimens les plus doux, ceux de la paternité et de la tendresse filiale : ces mots, si chers à notre cœur, sont peut-être les premiers qui aient été employés par les hommes.

Divers peuples ont donné une analogie commune à ces deux expressions : nous voyons dans plusieurs langues qu'elles ont été tirées d'une même source, et qu'elles commencent par un son qui est partout le même. Les Latins ont dit *pater* et *mater*; les Français, *papa*, *mama*; les Italiens *mio padre*.

VII.

Distribution naturelle des mots.

Les mots, destinés par leur nature à exprimer les idées, ont suivi la progression de l'esprit, à

mesure que les idées se sont étendues; d'où il suit :

1°. Qu'ils se sont multipliés en proportion de nos idées;

2°. Qu'il y en a autant d'espèces que nous avons distingué d'espèces d'idées différentes.

N'ayant d'abord eu que des idées individuelles, les hommes ont employé des signes pour exprimer ces sortes d'idées; et ces signes n'ont été propres qu'à exprimer les individus.

De là il faudrait conclure que puisque les premières idées ont été individuelles, les premiers signes, qui en étaient l'expression, furent aussi des noms propres; c'est-à-dire, qu'on ne les appliquait qu'à un seul objet, dont ils devaient devenir l'image.

Mais à mesure que les découvertes, et conséquemment les idées, se multiplièrent, la mémoire aurait été trop surchargée, s'il eût fallu inventer des signes en aussi grand nombre que les objets que l'on découvrait; aussi les mots qui jusque là n'avaient présenté que des idées individuelles, furent alors appliqués aux idées générales.

De là vient que le mot *ruisseau*, qui d'abord n'avait désigné qu'un courant d'eau douce, devint un signe commun et applicable à tous les

autres petits courans, que l'on vint à découvrir.

De là aussi le mot *arbre*, qui fut un nom donné au premier objet dont le feuillage épais fournissait un abri commode, et dont les branches, chargées de fruits, donnèrent les premiers alimens, fut aussi un nom qu'on donna dans la suite à tant d'autres objets ressemblans, compris dans la classe générale désignée par ce seul mot, *arbre*.

Les noms propres furent donc consacrés à rendre l'idée du genre, ou une idée générale.

Cependant nos besoins n'étaient pas encore satisfaits; une certaine confusion régnait dans l'arrangement des idées : lorsque l'esprit venait à parcourir la classe générale des arbres, il voyait un arbre dans chaque individu; et il reconnaissait, dans chacun d'eux, des qualités différentes.

Les hommes sentirent de nouveau la nécessité de distinguer; et pour établir ces distinctions, il fallut encore inventer de nouveaux signes.

Le besoin fit porter une main avide sur les productions de la nature. L'homme trouva dans ses productions des différences établies par le goût. Il jugea de la saveur des fruits qu'il cueillait sur les arbres; il voulut les reconnaître au premier besoin, en rappeler le souvenir dans

leur absence; et, pour cela, il usa de certains mots différens, suivant la différence des objets qu'ils devaient désigner :

On a dit la *pomme*, la *poire*, l'*orange*, la *pêche*, etc... et de ces mêmes mots on a appelé le *pommier*, le *poirier*, l'*oranger*, le *pêcher*, pour désigner les arbres qui avaient produit ces fruits; et alors tous les individus qui jusque là avaient été confondus dans la classe générale des arbres, furent encore distingués par des signes particuliers; et comme ces mots *pommier, poirier, oranger, pêcher,* conviennent à tous les *pommiers*, à tous les *poiriers*, à tous les *orangers*, à tous les *pêchers*, ils désignent par conséquent des idées particulières des classes.

Nous voyons qu'on a suivi, pour l'arrrangement des mots, le même ordre que l'on établissait pour les idées : en effet, ceux-là n'étaient que l'expression de celles-ci; et, comme on a distingué des idées individuelles, générales et particulières, on a conséquemment inventé des *signes individuels*, *généraux* et *particuliers*.

Ce sont ces mêmes signes qui composent les élémens du discours : gardons-nous bien d'établir parmi eux un trop grand nombre de classes, ce serait nous bâtir un labyrinthe, dont nous aurions de la peine à sortir.

Distinguons les signes d'après l'objet qu'ils remplissent dans le discours; et comme sur toute la terre on ne trouve que des *êtres*, ou des *choses*, dont la nature est d'avoir des *qualités*, ne considérons aussi dans toutes les langues que les signes qui sont propres à exprimer les êtres, ou les choses, et les qualités qui les modifient.

VIII.

Trois sortes de mots expriment, à rigoureusement parler, toutes nos idées.

Dans la nature nous voyons seulement des individus que nous avons rangés dans différentes classes; nous les exprimons :

Les uns, par des signes individuels que nous appellerons noms propres; tels sont : *Brutus*, *César*, *Camille*, etc., la *Seine*, la *Garonne*, etc... *Paris*, *Toulouse*, etc...

Les autres, par des signes particuliers, qui désignent les espèces; tels sont : *Amandier*, *Oranger*, etc... *Asiatique*, *Africain*, etc... *Français*, *Espagnol*, etc.

D'autres enfin, par des signes généraux, qui s'appliquent aux genres; tels sont : les *Hommes*, les *Plantes*, etc... les *Fruits*, etc...

Or, tous ces signes, quoique envisagés de dif-

férentes manières, exprimant en général des objets qui, à la rigueur, doivent être pris individuellement, devraient conséquemment être regardés comme désignant des individus.

Lorsque nous comparons les individus, pour découvrir en eux des rapports de différence ou de ressemblance, ce n'est qu'entre les qualités qui les modifient que nous établissons ces rapports.

Il faudrait distinguer encore des *signes propres à exprimer les qualités.*

Pour peu que nous réfléchissions sur ce que nous étudions, nous reconnaîtrons que toutes nos recherches ont pour but d'acquérir la connaissance des choses, par leur manière d'être.

Donc, des signes propres à désigner les objets et les qualités qu'ils renferment, constituent, à rigoureusement parler, l'essence du langage.

Les mots qui expriment l'*être* ou la *chose*, ont été nommés *substantifs* : ceux qui désignent la *manière d'être*, se nomment *modificatifs*.

Européen, *blanc ;* Africain, *noir, sauvage.*

Ici, nous ne voyons que des hommes et des qualités ; cet arrangement même est tel que parmi ces mots, on ne pourrait attribuer à l'un les qualités qui appartiennent à l'autre.

Cependant, pour éviter toute équivoque, on

emploie un troisième terme, le verbe *être*; ce mot exprime tous les rapports.

De là vient que pour lier les mots *noir* et *sauvage* à l'individu AFRICAIN, on dit : l'AFRICAIN est *noir, sauvage*; l'EUROPÉEN est *blanc*.

L'objet du verbe *être* sera donc de lier ou rattacher le sujet ou substantif aux modifications qu'il supporte.

J'ai vu cette idée bien heureusement exprimée par un jeune sourd-muet de naissance :

Cet enfant désirait un habit; il voulait faire entendre quelle était la couleur qui lui plaisait davantage.

Comment s'y prendra-t-il? il ne voit autour de lui aucun habit qui puisse lui servir de terme de comparaison. Le père comprend bien que c'est un habit que son fils demande; quant à la couleur, il est embarrassé : alors l'enfant court au jardin, il apporte une rose, en arrache une feuille, l'attache à son habit avec une épingle, et fait aussitôt sentir que c'est une étoffe rouge qu'il demande.

Or l'épingle remplit là l'objet du verbe *être*, puisqu'elle rapporte l'étoffe à la couleur.

Ces trois sortes de mots, le *sujet* ou *substantif*, le *modificatif* et le verbe *être*, sont les seuls élémens qui forment véritablement l'essence des langues.

IX.

Le substantif.

Rappelons ici ce que nous avons déjà dit par rapport au mot *sujet*.

Lorsque nous envisageons un objet, nous démêlons en lui des qualités, et nous sommes aussitôt portés à imaginer quelque chose qui est dessous, et qui leur sert de soutien : à cela nous donnons le nom de sujet (1), pour désigner en général une chose, indépendamment des qualités qui la modifient.

Ainsi, lorsque nous disons la *rose*, nous semblons désigner cette fleur, abstraction faite des qualités qu'elle renferme : la *pomme*, la *table*, le *cheval*, doivent être envisagés aussi de la même manière; et, sous ce même rapport, tous les êtres considérés comme SUJETS, seront des *substantifs*.

Si nous avions besoin d'un signe pour chaque substantif, il nous faudrait des signes à l'infini; et cela deviendrait impossible. Les substantifs

(1) C'est un appui autour duquel toutes les modifications se rattachent, pour lui être subordonnées. Du composé SUB-JECTUS, on a dit *sujet;* du composé SUB-STARE, *être dessous*, on a dit encore *substantif.*

ameneront donc naturellement l'idée des *classes*, pour fixer convenablement la nature des mots : les *hommes* (genre), les *Africains* (espèce), les *fleurs*, la *rose*, les *animaux*, le *cheval*, etc...

X.

Du modificatif adjectif.

Écrivons *rose blanche*, *rose rouge*, *pomme vermeille*, *table carrée*, *cheval alezan*; et examinons quelle espèce de rapport ces mots auront entre eux.

Considérons à part le mot *rose*, j'ai aussitôt l'idée d'une fleur : isolons le mot *blanche*, j'aurai aussitôt l'idée d'une couleur; mais je ne saurai point encore à quel objet elle doit appartenir : dès l'instant que je dis, *rose blanche*, je ne balance plus, et je vois évidemment que l'idée de *blancheur* appartient à la *rose* dont je parle.

Voilà de quelle manière je dois agir, pour distinguer un mot *qui modifie*, de tel autre mot *modifié* : celui-ci sera le *substantif*, et celui-là le *modificatif adjectif*.

Le substantif comprend, et les qualités, et le sujet qui les supporte; le modificatif n'exprime que certaines qualités, et nous avons besoin de les attacher à un autre mot, pour trouver le soutien qu'elles doivent modifier.

Parmi les modificatifs, les uns développent l'idée que nous désignons par un substantif, en exprimant certaines qualités inhérentes à la chose dont nous voulons parler; tels sont *blanche, carrée, alezan*, dans ces mots, *rose blanche, table carrée, cheval alezan;* les autres laissent au substantif sa propre signification, sans entrer dans aucun détail quant au développement de ses qualités : ils se bornent à faire connaître si nous prenons l'idée du substantif dans toute son étendue, ou si nous la restreignons. Or étendre ou restreindre, c'est modifier.

De là vient que certains mots, que les grammairiens ont appelé *articles, pronoms,* etc., rentrent dans la classe des modificatifs; par exemple, *le, la, les, mon, ton, notre, votre,* etc.

A tous les cœurs bien nés, que la patrie est chère!

Ici le mot *la* fait considérer le mot *patrie* sous une acception générale; et lorsque je dis

Je combattrais pour ma patrie,

l'idée de *patrie* se trouve restreinte par le modificatif *ma* qui la précède : en effet, je parle alors de ma patrie, abstraction faite de celle des autres citoyens. Le mot *ma* exprime non-seulement un rapport d'appartenance; mais encore, il restreint une idée générale, au point de la

rendre particulière, individuelle : *ma patrie, mon cheval, nos armées, votre gloire*, etc.

Voilà une distinction assez marquée entre les mots qui sont modifiés et ceux qui modifient : nous avons appelé les uns *substantifs* et les autres *modificatifs*.

XI.

Des genres.

Ces deux sortes de noms sont encore distingués en deux *classes générales*, désignées par le mot *genre*.

C'est la différence des sexes qui a sans doute donné lieu à cette classification.

La première classe, appelée *genre masculin*, comprend tous les noms qui ont rapport au mâle; la seconde, appelée *genre féminin*, comprend tous les noms qui ont rapport à la femelle.

Ainsi l'on a dit, le *loup*, le *bélier*, la *louve*, la *brebis*.

Ensuite, par analogie, on a aussi classé sous ce même rapport des objets étrangers aux deux sexes; et l'on a dit, le *livre*, le *chapeau*, la *table*, la *plume*. Il serait ridicule de déterminer quel est le mâle ou la femelle, dans l'un ou l'autre de ces quatre objets, *livre, chapeau, table, plume*.

Quelquefois on paraît avoir oublié ce qui

semble avoir donné lieu à la distinction des deux genres; car on a consacré plus d'un mot d'un seul genre à désigner tous les individus d'une même espèce, mâle et femelle; tels sont : *lièvre, brochet, carpe, perdrix*, etc... ; on dit toujours *un lièvre, un brochet, une carpe, une perdrix.*

D'autres fois, enfin, on a marqué d'un tel genre un nom qui, dans toute autre langue, prendrait un genre différent; tels sont les mots, *renard, crainte, mort*, etc.

En français, on dit : *le renard, du genre masculin* : en grec on dira αλωπηξ, qui veut dire aussi *renard*, et qui est du *genre féminin.*

En français, on dit : *la crainte*, du *genre féminin;* tandis que le latin, *timor*, qui exprime la même chose, sera du *genre masculin.*

En français, on dit, *la mort*, du *genre féminin*, qui se dit en grec θανατὸς, du *genre masculin.*

Dans ces derniers cas on paraîtrait même avoir blessé les règles de l'analogie.

Observons que dans quelques langues on n'a distingué que deux genres, tandis que dans d'autres on a assigné un genre neutre aux mots qu'on n'admettait ni pour le genre masculin, ni pour le genre féminin.

De là vient qu'on a dit :

	Masculin.	Féminin.	Neutre.
Chez les Latins :	*meus,*	*mea,*	*meum.*
Chez les Grecs :	ἡμος,	ἡμη,	ἡμον.
	le mien,	la mienne,	
	pour les trois genres.		

Tous les noms substantifs ne peuvent appartenir qu'à un seul genre : ils sont destinés à désigner l'être ou la chose; ainsi donc, lorsque vous avez déterminé leur nature, en leur assignant un genre, vous ne pourriez point, sans contradiction, leur en assigner un second.

Il n'en est pas ainsi des modificatifs adjectifs.

Un principe commun à toutes les langues, c'est d'établir une concordance de genre, de terminaison et de nombre, entre le substantif et l'adjectif : or, comme la même qualité peut être commune à des choses différentes, le nom, qui exprimera cette qualité, prendra le genre de ces substantifs différens.

De là vient qu'on dit : *rose blanche*, cheval *blanc* : en italien, on dira, GIOIA *mia, mon bijou;* CORE *mio*, mon cœur; en grec, ἀλωπηξ ἠλθωυσα, *un renard entrant* : mettons un autre substantif, et disons, γηρων ἠλθων, *un vieillard qui entre;* vous voyez le modification ἠλθουσα féminin, et ἠλθων, masculin, prendre le genre du substantif qu'il aura modifié.

Ceci nous donne lieu de remarquer encore que les mots changent ordinairement de terminaison, lors qu'ils changent de genre; ce sera ainsi la terminaison du modificatif qui pourra nous aider à connaître de quel genre est un nom.

Dans la langue française, la terminaison masculine se change en terminaison féminine, en y ajoutant l'*e* muet : ainsi l'on a *grand, grande; méchant, méchante; un grand* chapeau, *une grande* maison; *un* chien *méchant, une* chienne *méchante.*

En italien, on change l'*o* en *a* pour les noms féminins : *un* CAVALLO *bianco, un cheval blanc; una* CAVALLA *bianca, une jument blanche.*

Il en est de même pour les langues latine et grecque, où les modificatifs changent aussi de terminaison, lors qu'ils changent de genre : *homo magnus* pour le masculin; *mulier magna* pour le féminin; en grec, ἀνὴρ μεγὰς, *homme grand; γυνὴ μεγαλη, femme grande.*

Cette règle peut s'appliquer à toutes les langues en général; et, sous ce rapport, quoiqu'elle souffre des exceptions, elle est cependant plus fondée que celle des grammairiens qui prennent les mots *le, la,* pour point de mire, lorsqu'il s'agit de déterminer de quel genre est un nom.

Cela est vrai pour les langues française, ita-

lienne, espagnole, *etc.....* et faux pour la langue latine et autres : on dira, *pater, mater,* en latin ; en français, *le père, la mère;* ici seulement les genres se trouvent déterminés par les modificatifs *le, la;* mais les Latins n'admettaient point de ces sortes de modificatifs.

Les terminaisons servent encore à distinguer les *nombres.*

XII.

Des nombres.

Lorsque nous avons parlé des classes, nous avons dit qu'elles avaient été fixées pour l'ordre à établir dans l'arrangement des idées.

Or ces idées peuvent être envisagées ou comme représentant une collection de plusieurs individus, ou comme étant la représentation d'un seul.

Lorsque le mot exprime plusieurs objets à la fois, il emporte avec lui l'idée de *nombre* ou *pluralité;* de là vient que ce mot est du NOMBRE *pluriel.*

Lorsque le mot n'exprime qu'un seul objet, il emporte avec lui l'idée de *singularité* (du latin, *singularis,* seul, unique), et quoique l'idée ne puisse pas être regardée comme collective, néanmoins on dit improprement NOMBRE *singulier.*

Ainsi les mots, l'*homme,* la *femme,* le *cheval,*

la *rose*, exprimant chacun un seul individu, seront regardés comme du *nombre singulier*.

Et lorsque nous disons les *hommes*, les *femmes*, les *chevaux*, les *roses*, ces idées étant considérées comme collectives, les mots qui les expriment passeront au *nombre pluriel*.

Les terminaisons des mots changent suivant le nombre des idées qu'ils expriment : en français on ajoute ordinairement *s* ou *x* au pluriel ; de là vient que nous avons dit l'*homme*, les *hommes*, la *femme*, les *femmes*, etc..., le *feu*, les *feux*, un *bateau*, des *bateaux*.

Dans les langues étrangères ou anciennes on fait plus, on change ou l'on ajoute une ou plusieurs lettres finales.

Les Italiens disent : *lo specchio*, le miroir ; *gli specchi*, les miroirs.

Les Latins, *flos*, la fleur ; *flores*, les fleurs.

Les Grecs, γερων, vieillard ; γερωντες, les vieillards.

Si nous voulions nous étendre encore sur les terminaisons, cela nous amenerait nécessairement aux déclinaisons, pour les noms, et aux conjugaisons, pour les verbes : mais, comme par là nous nous éloignerions du cercle que nous nous sommes tracé, nous renvoyons, pour cet objet, aux grammaires particulières.

XIII.

Du Verbe.

Le verbe sera regardé au moins comme un des principaux élémens du discours.

Les grammairiens, en général, tirent son étymologie du latin *verbum*, parole; sans doute parce qu'il est la parole par excellence : du reste, il est vrai de dire que le verbe exprime seul le rapport des idées entre elles; et il nous serait impossible de rendre un jugement, quelque simple qu'il fût, sans y comprendre *implicitement* le verbe *être*.

Si je dis *l'homme est mortel*, je rapporte l'idée de *mortel* à l'idée d'*homme;* et c'est le mot *est* qui exprime ce rapport.

Les substantifs et les modificatifs se multiplient à l'infini, parce qu'on découvre toujours de nouvelles idées, et des qualités qui leur appartiennent.

Le verbe *être*, dans toutes les langues, est seul de sa nature, lorsqu'on le considère comme un signe dont l'objet sera d'exprimer le rapport de la chose à la qualité.

Ce serait sans fondement qu'on aurait distingué plusieurs sortes de verbes; et tel mot, simple en apparence, deviendra composé, lorsqu'on

voudra l'étudier relativement à l'objet qu'il remplit dans le discours. Lorsque je dis *j'aime*, je trouve dans ce mot trois élémens, *je suis aimant;* je distingue encore le rapport de l'attribut *aimant* au sujet *je* exprimé par le verbe *suis* venant d'*être;* il en est de même de ceux-ci : je *danse*, je *chante*, je *travaille*, qui, décomposés, se réduiront à trois élémens : *je suis dansant*, *je suis chantant*, *je suis travaillant*, etc...

Nous voyons qu'il s'est introduit dans les langues des mots qui sont tout-à-la-fois *verbes* et *adjectifs*, puisqu'ils expriment une modification en même temps que la coexistence de la qualité avec le sujet; tels sont : j'*aime*, je *chante*, etc...

Il n'y a, à rigoureusement parler, que des *verbes adjectifs*, si vous en exceptez le verbe *être;* car tous les autres exprimeront à la fois une qualité et la coexistence de cette qualité avec la personne ou la chose dont on parle.

C'est donc improprement qu'on appellerait *verbe* tout autre mot que le mot *être*, puisque celui-ci entre essentiellement dans la formation des autres.

XIV.

Des modifications du Verbe.

Le mot *être* et ses composés se modifient de différentes manières ;

1°. Je puis dire

je suis,	j'aime,
tu es,	tu aimes,
il est,	il aime.

Je puis parler moi-même ; je puis parler à quelqu'un, ou de quelqu'un.

De là naissent trois modifications quant aux PERSONNES : les verbes prennent donc différentes formes suivant qu'on parle à la première, à la seconde, à la troisième personne.

2°. Je puis dire encore :

j'aime, j'aimai, j'aimerai.

Je parlerai donc de mon existence présente, de mon existence passée et de mon existence future ;

De là naissent les TEMPS, *présent*, *passé*, *futur*.

3°. Si je dis : *vous êtes heureux ;* j'exprime la coexistence entre *vous* et *heureux*, et j'affirme la chose comme présente.

Si je dis au contraire, *soyez heureux !* je parle

aussi au présent, mais je n'affirme plus, je commande.

Les verbes prennent donc aussi différentes formes, lorsqu'il s'agit d'envisager de quelle manière coexistent la chose et la qualité.

Or ce sont ces formes qu'on appelle MODES; et l'ordre dans lequel on procède pour faire passer un verbe par toutes ces différentes formes s'appelle *conjuguer*; de là le mot CONJUGAISON.

XV.

Considérations.

1°. *Sur les personnes et sur les mots :*

JE, NOUS, TU, VOUS, IL, ILS.

Dans notre langue les personnes se distinguent par ces mots : *je*, *nous*, pour la première personne; *tu*, *vous*, pour la seconde; *il*, *ils*, pour la troisième.

Nous ne négligeons aucun de ces signes, parce que dans notre manière de parler, nous les avons adoptés comme nécessaires :

Les anciens ne s'en servaient point;

Nous disons :

SINGULIER : *j'*aime, *tu* aime, *il* aime.

PLURIEL : *nous* aimons, *vous* aimez, *ils* aiment.

Les Latins ont dit simplement :

SINGULIER : *amo, amas, amat.*

PLURIEL : *amamus, amatis, amant.*

Les Grecs avait dit auparavant :

SINGULIER : φιλεῶ, φιλεις, φιλει ;

j'*aime*, tu *aimes*, il *aime*.

PLURIEL : φιλεῶμεν, φιλειτε, φιλωυσι ;

nous *aimons*, vous *aimez*, ils *aiment*.

Il est bon de remarquer ici que les anciens distinguaient plus particulièrement les trois personnes par les syllabes finales.

Je et *nous*, *tu* et *vous*, sont de vrais *substantifs*, puisqu'ils désignent la personne qui parle ou à qui l'on parle; et observez qu'on ne saurait les remplacer par d'autres signes, lorsqu'ils sont regardés comme *sujets* d'une proposition.

Ces substantifs seront toujours les mêmes pour les deux genres. Un homme dira *je* chante, *nous* chantons; une femme aussi, en pareil cas, ne peut que dire : *nous* chantons, *je* chante.

Les noms qui désignent la troisième personne, tels que *il*, *elle*, suivent au contraire tous les genres en français, en italien, en latin, etc...; de là vient qu'on dira : *il* pour le masculin, *elle* pour le féminin, etc...

Ces noms doivent être regardés comme *modificatifs*, puisqu'ils déterminent non-seulement le genre, mais l'étendue que l'on doit donner à l'idée exprimée.

J'ai un beau pêcher dans mon jardin :

Dans ce moment, il est en fleurs.

Il ne s'agit point ici de tous les pêchers, comme si je disais : *le pêcher est un arbre qui porte un excellent fruit.*

Le modificatif *il* restreint l'idée de pêcher en général à celle du pêcher qui est dans mon jardin : *il* est là comme *le : le pêcher* qui est dans mon jardin *est en fleurs.*

XVI.

Sur les Temps et sur les Modes.

Revenons au verbe : il exprime, disons-nous, que telle qualité est coexistante avec tel sujet.

Or cette coexistence peut être déterminée par rapport à trois époques, qui sont le *présent*, le *passé* et le *futur;* c'est ce que nous avons appelé TEMPS, pour les conjugaisons.

Un verbe sera donc au présent, lorsque l'époque à laquelle il se réfère, sera actuelle; au passé,

lorsque l'époque sera antérieure, et au futur, lorsqu'elle sera postérieure.

Dans tous ces cas, le verbe prend différentes formes.

Aussi l'on dit : j'*aime*, pour le présent;
j'*aimai*, pour le passé;
j'*aimerai*, pour le futur.

Ce changement de forme consistera dans le changement de terminaison;

Aimer veut dire *avoir de l'amour;* mais dans ces différentes formes, j'*aime*, j'*aimai*, j'*aimerai*, j'affirme et j'indique toujours la coexistence présente, passée et future, de la qualité avec le sujet; et cette manière d'envisager le verbe a donné lieu au MODE INDICATIF.

Vous voyez par là qu'un seul mode peut embrasser trois temps; et que l'indicatif exprime *affirmation*, par rapport à ces trois époques.

Un père dira

Étudiez, mon fils!

Ici l'affirmation ne se montre plus : le rapport de l'étude au fils n'est énoncé que comme devant suivre le COMMANDEMENT du père; et cette autre manière d'envisager l'idée a donné lieu à un autre mode appelé MODE IMPÉRATIF.

Le père dira encore :

Mon fils, vous seriez *déjà savant, si vous* eussiez *toujours étudié.*

Ici, *vous seriez déjà savant* exprime AFFIRMATION; mais cette affirmation devient CONDITIONNELLE : *si vous eussiez toujours étudié.*

De là vient un autre mode, qu'on appelle MODE CONDITIONNEL.

Le père ajoutera :

Il a fallu que j'aie étudié, *pour pouvoir être à même de vous instruire;*

Et je ne vous apprendrai rien que je n'aie étudié *auparavant.*

Ici, *que j'aie étudié*, quoique gardant toujours la même forme, exprime néanmoins le passé dans le premier cas, et le futur dans le second;

Pourquoi? Parce que *il a fallu* est au passé, et que cette *phrase principale* a pour *phrase subordonnée* ou *subjonctive, que j'aie étudié*, qui ne peut se rapporter qu'au passé; parce qu'enfin la *phrase principale, je ne vous apprendrai rien*, étant au futur, *la phrase* qui lui est subordonnée, *que je n'aie étudié*, doit être conséquemment au futur :

D'où il suit qu'un verbe, sans changer de

forme, se rapportera à diverses époques, suivant les circonstances auxquelles il *se joindra*, du mot latin *subjungere*, d'où le MODE SUBJONCTIF.

Le verbe, dépouillé des accessoires qu'il prend dans les modes qui précèdent, exprime une *époque* indéterminée ou *infinie*; il passe à un autre *mode*, qu'on appelle INFINITIF.

Étudier, aimer, lire, équivalent à ces mots-ci : *être étudiant, être aimant, être lisant,* qui seront encore à l'infinitif, parce que les idées d'étude, d'amour et de lecture, demeureront toujours indéterminées quant au présent, au passé et au futur :

D'après toutes ces considérations, il est évident que les terminaisons contribuent à la distinction des personnes, des temps, des modes et des conjugaisons.

Mais il est encore d'autres accessoires qui contribuent aussi à ces différentes modifications : dans certains verbes adjectifs, on n'a point seulement changé les dernières syllabes, la modification a lieu encore au commencement du mot, aussi bien qu'à la fin, et quelquefois même dans le mot entier, de là vient qu'on a dit :

en latin, FERO, *je porte;*
TULI, *j'ai porté;*

en grec, ερχομαι, *je vais*;
ελευκα, *j'allai*;
ελευσω, *j'irai*.

D'autres fois, c'est le verbe *avoir* ou *être* qui modifie surtout, soit pour le temps, soit pour le mode, comme on le voit dans ce qui suit :

MODE INDICATIF : j'*aime*, j'*aimai*, j'*aimerai*, j'EUS *aimé*, j'AI *aimé*, j'AVAIS *aimé*.

MODE CONDITIONNEL : j'*aimerais*, j'AURAIS *aimé*, j'EUSSE *aimé*.

A LA VOIX PASSIVE : je SUIS *aimé*, j'AVAIS ÉTÉ *aimé*, j'EUSSE ÉTÉ *aimé*, ÊTRE *aimé*.

Dans ce dernier cas, c'est l'un et l'autre verbe : de là vient qu'*avoir* et *être* ont été appelés *verbes auxiliaires*, parce qu'ils aident à conjuguer les autres.

Les Français, les Italiens, les Espagnols les ont admis pour cet usage : les Latins s'en servaient aussi; mais les Grecs ne les admettaient point, ou du moins ils n'employaient que la troisième personne seulement du verbe *être*, εἰσί.

En français nous disons, j'*aime*, j'AI *aimé*, j'AVAIS *aimé*.

En grec on disait φιλεῶ, πεφιλεκα, επεφιλεκειν.

En français nous avons dit je SUIS *aimé*, j'AI ÉTÉ *aimé*.

Les Grecs disaient : φιλεομαι, πεφιλημαι.

Les Latins : AMATUS ERAM *ou* FUERAM, j'AVAIS ÉTÉ *aimé*.

Les Grecs s'exprimaient en un seul mot : επεφιλημην.

D'où ils suit que les Grecs avaient l'avantage de la concision non-seulement sur nous, mais sur les Latins (1).

XVII.

Des prépositions.

Divers rapports d'affirmation entre le sujet et l'attribut d'une proposition.

Le verbe, avons-nous dit, exprime l'affirmation ; mais on affirme de différentes manières et sous différens rapports, indépendamment des temps et des circonstances ; il a donc fallu des mots pour exprimer cette différence, et ces mots s'appellent PRÉPOSITIONS.

On dit DANS *une république*, DANS *une maison*, DANS *une rivière* : rapport au lieu.

DE *Constantinople* A *Paris* ; rapport au terme :

---

(1) Nous renvoyons, pour le surplus des conjugaisons, aux grammaires particulières.

De détermine le *terme du départ;* a le *terme de l'arrivée.*

La même préposition peut servir à exprimer des rapports qui ne sont point les mêmes.

Il est allé à *Rome, être* à *Rome;*

Le premier *à* détermine un *rapport au terme;* le second, un *rapport au lieu.*

Le livre est sur *la table, et la plume est* dessous : le livre et la plume ont des rapports différens avec la table : l'affirmation est exprimée par le verbe *est,* et le rapport est déterminé par les prépositions *sur* et *dessous.*

Que ces exemples nous suffisent pour nous faire sentir quel est l'objet que la préposition remplit dans le discours.

Puisque les propositions déterminent des modifications, elles rentrent, à la rigueur, dans la classe des modificatifs.

Nous avons étudié la nature du substantif, du modificatif, du verbe et de la préposition; maintenant il nous sera aisé d'examiner le rapport des mots entre eux, dans la construction d'une proposition.

XVIII.

De la proposition grammaticale.

Je comparè deux idées exprimées par les

mots *arbre* et *grandeur;* je sens qu'elles ont un grand rapport entre elles, au point que dans l'individu que je me représente, l'une n'existe point sans l'autre; mais je n'énonce point ma sensation.

Si, après avoir jugé, je prononce ou j'écris ces mots :

Cet arbre est grand,

je mets en avant ce que j'avais déjà senti, et je forme une *proposition.*

La proposition sera donc un jugement écrit ou parlé.

Un jugement est nécessaire pour établir une proposition; mais ce jugement ne suffira point, tandis que nous le garderons en nous-même; il faut encore l'énoncer, le *mettre en avant,* écrire ou parler; de là le mot *proposition.*

Le jugement écrit se décompose dans toutes ses parties, c'est-à-dire dans les élémens qui en sont les signes; notre attention, qui les parcourt successivement, suit, sans le vouloir, la route de l'analyse; c'est ce qui a fait dire que toutes les langues sont autant de méthodes analytiques.

Je suis à la campagne avec Émile, et je lui dis :

$\overset{4}{Cet}$ $\overset{1}{arbre}$ $\overset{2}{est}$ $\overset{3}{grand}$.

Cette proposition ainsi établie, se trouve décomposée dans les quatre mots qu'elle renferme :

1°. Dans le mot $\overset{1}{arbre}$, idée restreinte par le mot $\overset{4}{cet}$;

2°. Dans le mot $\overset{3}{grand}$, dont la coexistence avec le mot *arbre*, est affirmée par la désinence $\overset{2}{est}$:

Voilà l'ordre grammatical.

Quelle est l'idée qui doit premièrement frapper mon élève? N'est-ce point celle que fera naître d'abord le corps que je lui montre, l'*arbre* que je ramène sous ses yeux?

L'idée d'arbre se présentera donc la première; et puisqu'elle tient le premier rang, nous l'appellerons *idée principale* ou *primordiale*.

Arbre sera donc le *sujet* de la proposition.

Le mot *grand*, qui renferme l'idée de *grandeur*, désigne la *qualité attribuée* à l'individu que l'esprit considère : RES ATTRIBUTA; d'où le nom *attribut*.

Le mot *cet* est un *accessoire* qui modifie le sujet *arbre*.

Ce dernier mot, pris dans une acception gé-

nérale, s'appliquera au genre; ici il est restreint par le mot *cet* non-seulement à une classe particulière, mais encore il détermine une idée individuelle que j'indique : *cet arbre* qui est devant vous, *grand.*

Enfin, je fais plus qu'indiquer l'arbre; je fais plus que rappeler l'idée de grandeur : j'affirme encore que la grandeur est coexistante avec cet arbre; et je dis :

Cet arbre est grand.

Le verbe *être* et ses désinences expriment toujours, avec ou sans négation, la coexistence du sujet avec l'attribut.

Voilà la proposition analysée : les quatre mots qui la composent nous ont tracé le chemin de l'analyse, lorsque nous avons examiné le véritable rapport qu'ils peuvent avoir entre eux.

Les grammairiens appellent le mot qui exprime l'idée primordiale, *sujet de la proposition*, sans doute parce que cette idée est la première *soumise* aux yeux de l'esprit qui doit asseoir sur elle un jugement. Du mot *soumis* on a fait *sujet* (1).

(1) Un grammairien philosophe a dit, que l'idée de SUJET était contradictoire à celle d'ATTRIBUT, puisque

Poursuivons :

Émile, qui m'écoute avec attention, veut parler à son tour, et me faire entendre qu'il m'a compris ; il dit :

Cette verdure est agréable.

Ce chant est mélodieux.

Ces fleurs sont odoriférantes.

Ces trois propositions sont parfaitement égales à celle-ci : *Cet arbre est grand.*

Ainsi, *verdure* sera le *sujet*; *agréable* sera l'*attribut*, et la désinence *est* du verbe *être* affirmera la coexistence d'*agréable* et de *verdure* :

Cette, *signe démonstratif*, restreint l'idée de

---

l'idée d'attribution dépend incontestablement du sujet.

Mais, si nous examinons l'idée de SUJET sous son véritable point de vue, c'est-à-dire d'après le rôle et la place que ce mot remplit dans le discours, il n'y aura point de contradiction.

N'est-il pas vrai que les accessoires ou les mots qui expriment les attributions que l'on donne à l'idée primordiale, se rattachent tous à cette même idée (au sujet), considérée comme *mise dessous*, pour servir de soutien à toutes les autres qui en dépendent? Du latin SUB-JECTUS, *mis dessous*, on a fait SUJET.

verdure; ce n'est point la verdure en général, c'est cette verdure que je vous montre, qui est sous nos yeux.

Il en est de même des deux propositions subséquentes. *Chant*, SUJET; *ce*, signe démonstratif qui restreint l'idée de chant; *mélodieux*, ATTRIBUT; *est*, TERME MOYEN, qui affirme la coexistence de l'attribut avec le sujet, etc.

Tel est l'ordre grammatical.

Venons à une autre espèce d'analyse, qu'on appelle analyse logique de la proposition : nous la trouverons en suivant la même route que nous avons déjà tracée, c'est-à-dire en examinant les idées d'après le rôle ou la place qui leur est assignée dans le langage.

Toute proposition, avons-nous dit, est établie sur un jugement; et le jugement lui-même ne peut s'établir que sur une comparaison, puisque le jugement n'est qu'un rapport aperçu entre deux ou plusieurs idées :

Or, si dans la proposition nous mettons en avant le résultat d'une comparaison, la proposition comprendra toujours les deux termes comparés et un troisième terme qui énoncera leur rapport :

Toute proposition se composera donc de trois termes au moins, deux *extrêmes* et un *moyen*.

Le terme *moyen* sera toujours le *verbe être*, ou un de ses composés.

Les *extrêmes* seront toujours des *substantifs* et des *modificatifs*, qu'on peut rapporter de différentes manières.

Des deux termes que l'on compare, l'un se nomme *sujet*, c'est le nom qui exprime l'*idée primordiale*; l'autre se nomme *attribut*, c'est le nom qui exprime la *qualité*.

La verdure est agréable.

Verdure, terme extrême, *sujet; est*, terme *moyen; agréable*, terme extrême, *attribut*.

Quelquefois une proposition se trouve renfermée dans un seul mot; telle est celle-ci, *aimez*.

Nous y remarquerons les *trois termes essentiels* dont nous venons de parler, *les deux extrêmes* et *le moyen*.

Qui est-ce qui doit aimer, d'après l'invitation que nous aurons faite? C'est un être, c'est vous à qui je parle : l'idée de *vous, sujet*, est donc comprise implicitement dans l'expression *aimez*; cette même expression réveille aussi, dans notre esprit, l'idée d'*amour*, qui deviendra *attribut*. Il faut énoncer le rapport de ces deux termes, puisqu'il s'agit d'une proposition; nous n'avons pour

cela que le verbe être et ses désinences : nous dirons : *vous, soyez aimant.*

L'analyse logique nous conduit donc à l'ordre grammatical : nous l'avons trouvé, lorsque après avoir cherché les trois termes essentiels de la proposition *aimez*, nous avons dit :

Vous, soyez aimant.

Le verbe *avoir* que les grammairiens mettent à côté du verbe *être*, parce que, comme ce dernier, il aide à conjuguer les autres verbes, n'est lui-même qu'un composé.

Lorsque nous disons, *j'ai*, ces deux élémens du discours renferment en eux seuls une proposition entière ; car ils embrassent ces mots, *moi suis ayant*, d'où il suit que le verbe *avoir* est un composé du verbe *être*, qui affirme que le sujet, *moi*, se rapporte à l'attribut, *ayant*.

Ces observations sont généralement applicables à toutes les langues.

Nous disons : *mon père, qu'avez-vous ?* après que les latins ont dit, pour exprimer la même idée : *pater, quid habes ?* et le Dante, poète italien, a dit aussi : *padre, che hai ?*

Ces trois propositions analysées se réduiront à ces mots : *mon père, laquelle chose* VOUS ÊTES

AYANT. Cette manière de parler ne saurait être adoptée.

XIX.

Accessoires de la proposition.

La proposition n'est pas toujours simple, c'est-à-dire composée seulement des trois termes essentiels, *sujet, verbe, attribut.*

Souvent, d'autres mots se rapprochent des deux extrêmes, pour en exprimer *les* diverses *modifications;* ces mots se nomment *accessoires.*

Après avoir dit :

La verdure est agréable;

Je puis modifier l'idée de *verdure,* en ajoutant ce mot-ci, *nouvelle,* et je dirai :

LA VERDURE *nouvelle* EST AGRÉABLE.

Or le mot *nouvelle* ne peut appartenir qu'au *sujet verdure; nouvelle* sera donc un accessoire du sujet, et comme il en exprime une modification, on le nomme *modificatif.*

Je puis ajouter :

LA VERDURE *nouvelle de mon jardin* EST AGRÉABLE.

De mon jardin, est une modification de plus qui appartient au sujet *verdure,* dont l'idée est déjà restreinte par le modificatif ou adjectif *nou-*

velle, et plus encore par ces mots, *de mon jardin.*

Les accessoires du sujet seront donc des modificatifs adjectifs, ou bien des substantifs précédés d'une préposition, comme celui-ci, *de mon jardin.*

Les substantifs peuvent donc devenir accessoires, ainsi que les adjectifs; mais ce n'est que lorsqu'ils sont précédés d'une préposition, qui détermine l'espèce de rapport qu'ils ont avec le mot modifié.

Après avoir dit :

LA VERDURE *nouvelle de mon jardin* EST AGRÉABLE.

Je pourrai ajouter encore :

LA VERDURE *de mon jardin* EST AGRÉABLE *dans le printemps.*

Verdure, SUJET modifié par L'ACCESSOIRE *de mon jardin; agréable*, ATTRIBUT, modifié par L'ACCESSOIRE, *dans le printemps.*

La verdure est agréable, dans le printemps.

L'attribut a donc ses accessoires aussi bien que le sujet.

LE CHANT *du rossignol* EST MÉLODIEUX;
LES FLEURS *des champs* SONT SUAVES.

Dans ces deux propositions, le sujet seul est modifié; *du rossignol* est un accessoire qui ne peut appartenir qu'au mot *chant*; *des champs* est un accessoire qui n'appartient aussi qu'au sujet *fleurs*.

Il n'en sera pas de même, si je dis :

Ce chant est plus *mélodieux;*
Ces fleurs sont plus *suaves.*

L'accessoire *plus* ne retombe point sur le sujet, mais il appartient à l'attribut.

Ce chant n'est pas seulement *mélodieux*; mais il l'est *à un degré supérieur.*

Ces fleurs ne sont pas seulement *suaves*; mais elles le sont *par-dessus les autres fleurs :*

Ces sortes de modifications ne pourront donc appartenir qu'à l'attribut.

Après avoir étudié ainsi le véritable rapport des mots entre eux, nous pouvons de même parvenir à connaître le rapport des propositions entre elles.

XX.

Propositions considérées comme accessoires.

Les modifications du sujet et de l'attribut ne sont pas toujours des accessoires, tels que l'adjectif ou le substantif précédé d'une préposition. Il arrive souvent que les deux extrêmes éprou-

vent des modifications, qui ne peuvent être exprimées que par une proposition entière, ou même par plusieurs propositions.

On les appelle aussi accessoires, puisqu'elles sont employées pour une même fin; c'est-à-dire puisqu'elles se rapprochent du sujet ou de l'attribut pour les modifier.

Lorsque vous dites :

Les fleurs sont agréables;

Vous parlez de toutes les fleurs en général; cette idée n'est point celle d'une classe particulière; elle appartient à la classe générale des fleurs; et vous la considérez dans toute son étendue.

Vous pouvez la restreindre à une classe particulière si vous ajoutez un accessoire tel que celui-ci :

LES FLEURS *de votre jardin* SONT AGRÉABLES.

Dès ce moment, vous ne voulez plus parler de toutes les fleurs en général, mais de celles qui sont déterminées par l'accessoire, *de votre jardin*.

Substituez à ces derniers mots cet accessoire-ci, *qui sont dans votre jardin* : ce ne sera plus un substantif précédé d'une préposition, mais une proposition entière ;

LES FLEURS *qui sont dans votre jardin* SONT AGRÉABLES.

Nous distinguerons deux propositions dans cet exemple :

1° *Les fleurs sont agréables,*
2° *Qui sont dans votre jardin.*

Or, la deuxième de ces deux propositions détermine et restreint aussi l'idée générale au point de la rendre particulière ; ce ne sont point les fleurs en général, mais celles *qui sont dans votre jardin.*

On détermine une idée toutes les fois qu'on exprime d'une manière non équivoque quel est le cercle dans lequel elle se trouve circonscrite : on déterminera donc, en passant d'une idée particulière à une idée générale, ou d'une idée générale à une idée particulière.

Il y a donc des propositions qui servent aussi à déterminer une idée, ainsi que les accessoires dont nous avons déjà parlé, c'est-à-dire les modificatifs adjectifs et les substantifs précédés d'une préposition.

XXI.

Proposition incidente.

Une proposition qui détermine une idée,

retombe toujours sur cette idée, abstraction faite du sens entier de la proposition dans laquelle elle se trouve renfermée.

Cette proposition s'appelle *incidente*, du latin INCIDERE, qui veut dire *tomber sur* : ainsi l'exemple déjà cité renferme une proposition incidente.

LES FLEURS *qui sont dans votre jardin* SONT AGRÉABLES.

Analysons :

1° *Les fleurs sont agréables.*

Proposition principale ou primordiale.

2° *Qui sont dans votre jardin;*

Proposition incidente, ainsi nommée, parce qu'elle retombe sur le mot *fleurs* : elle ne peut appartenir qu'à ce seul mot; il ne s'agit point des fleurs en général, ni des fleurs de la campagne, ni des fleurs qui pourraient se trouver ailleurs; nous ne parlons et nous ne pouvons parler que des *fleurs qui sont dans votre jardin.*

Cette proposition incidente s'unit au sujet *fleurs*, par le conjonctif *qui*, et ce mot réveille en même temps une idée déjà exprimée dans la proposition primordiale, *les fleurs.*

Ordre grammatical :

LES FLEURS, *lesquelles fleurs sont dans votre jardin*, SONT AGRÉABLES.

Il en est de même des propositions suivantes :

LES FLEURS, *que vous aimez tant*, SONT DANS MON JARDIN ;

1°. *Les fleurs sont dans mon jardin :*

Proposition primordiale.

Les fleurs, extrême, premier terme, sujet; *sont*, désinence du verbe *être*, qui exprime le rapport du sujet *fleurs*, à l'autre extrême, *dans mon jardin*, dernier terme.

2°. *Que vous aimez tant*,

Proposition incidente.

Ordre grammatical :

VOUS ÊTES AIMANT *lesquelles fleurs tant.*

Vous, extrême, premier terme, *sujet; êtes*, désinence du verbe *être*, qui exprime le rapport du sujet *vous* à l'*attribut aimant*, autre extrême, dernier terme.

Fleurs, quatrième terme où tend l'action d'aimer, exprimée par l'attribut *aimant ;* ce terme-là s'appelle OBJET : *lesquelles*, accessoire du mot *fleurs*, qui réveille l'idée déjà énoncée dans la proposition primordiale ; *les fleurs sont dans*

mon jardin : tant, accessoire de l'attribut aimant, qui exprime que l'amour est *à un degré supérieur.*

Les fleurs, dont vous parlez, *sont brillantes.*

1°. *Les fleurs sont brillantes*,

Proposition primordiale :

2°. *Dont vous parlez*,

Proposition incidente.

Ordre grammatical :

Dont vous êtes parlant.

Dont, autre espèce de CONJONCTIF qui unit la proposition incidente au SUJET *fleurs;* ce sont les fleurs *dont vous parlez*, qui sont brillantes.

Ce mot *dont*, désigne aussi l'OBJET D'ACTION de l'attribut *parlant.*

Le résultat de toutes ces considérations nous indique :

1°. Que les conjonctifs *qui, que, dont*, etc., unissent la proposition incidente au mot qu'elle modifie :

2°. Que la proposition incidente se rapporte toujours à un seul mot ou à une seule idée; c'est toujours sur le sujet *fleurs* qu'elle retombe dans les exemples que nous venons de citer.

Elle peut retomber aussi sur l'attribut, et plus

immédiatement, sur son objet qui peut être modifié par une proposition entière, aussi bien que par un adjectif ou un substantif précédé d'une préposition.

Lorsque nous disons :

J'aime les fleurs du printemps,

Nous donnons un objet à l'attribut, *les fleurs*, cet objet a un accessoire qui le modifie : *du printemps*.

Ordre grammatical :

Moi suis aimant, proposition avec ses trois termes essentiels : *moi*, SUJET ; *suis*, désinence du verbe *être*, TERME MOYEN ; *aimant*, ATTRIBUT ; les *fleurs*, OBJET de l'attribut *aimant* ; *du printemps*, ACCESSOIRE de l'objet *fleurs*.

Or, ici l'accessoire ne retombe point sur le sujet de la proposition, mais sur l'objet de l'attribut ; cet accessoire est un substantif précédé d'une préposition, *du printemps*. Au lieu de ces deux mots nous pouvons dire, *qui naissent dans le printemps* ; et l'accessoire, qui devait modifier l'objet de l'attribut, sera dès lors converti en une proposition incidente.

Nous dirons :

1°. *J'aime les fleurs ;*

Proposition primordiale :

2°. *Qui naissent dans le printemps ;*

Proposition incidente :

Celle-ci modifie le mot *fleurs*, objet de l'attribut *aimant*, dernier terme de la proposition principale.

Autre exemple (1) :

Nous aimons la vertu, qui n'est point trop austère.

1°. *Nous aimons la vertu,*

Proposition primordiale :

2°. *Qui n'est point trop austère,*

Proposition incidente.

Ordre grammatical :

1°. *Nous sommes aimant la vertu.*

Nous, SUJET ; *sommes*, désinence du verbe *être*, TERME MOYEN ; *aimant*, ATTRIBUT ; *la vertu*, OBJET de l'attribut *aimant*.

---

(1) Nous sommes souvent revenus sur le même exemple pour nous familiariser avec les idées qu'il renferme : nous l'avons considéré sous divers rapports, pour faire entendre qu'un même mot peut, en changeant de place, changer de rôle dans le discours : de là vient que nous avons vu le mot *fleurs* devenir *sujet* ou *objet*, suivant les occurences.

2°. *Qui n'est point trop austère :*

Qui, *conjonctif* qui réveille l'idée de *vertu*, SUJET; *n'est point*, désinence du verbe *être*, accompagné du signe négatif, TERME MOYEN; *austère*, ATTRIBUT; *trop*, ACCESSOIRE de l'attribut austère, etc. (1).

XXII.

Proposition subordonnée.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que des accessoires qui modifient ou le sujet ou l'attribut d'une proposition :

Il nous reste à parler de ceux qui modifient une proposition entière, parce qu'ils contribuent au développement de toutes les idées qu'elle renferme : ces *accessoires* sont les *propositions subordonnées*.

LA ROSE, *lorsqu'elle est épanouie*, SE FANE ET PÉRIT.

Voilà trois propositions :

1°. *La rose se fane*,

2°. *La rose périt*,

(1) *Trop*, et les autres adverbes rentrent dans la classe des accessoires déjà déterminés; puisque (comme nous l'avons déjà dit) ils équivalent à des substantifs, précédés d'une préposition.

3°. *Lorsqu'elle est épanouie.*

Elles ont un même SUJET, *la rose*, et trois ATTRIBUTS qui diffèrent entre eux : *fanant, périssant, épanouie.*

Mais, si *la rose se fane*, si *la rose périt*, ce n'est point en tant que *rose*, c'est *lorsqu'elle est épanouie* :

Donc la troisième de ces propositions est un développement des deux premières; elle se rapporte en même temps au SUJET *rose*, et aux ATTRIBUTS *fanant, périssant;* car ce n'est que lorsqu'elle est *épanouie*, qu'elle se fane et qu'elle périt.

LORSQU'ELLE EST ÉPANOUIE est une *proposition subordonnée*, parce qu'elle dépend non-seulement du sujet *rose*, mais encore du sens entier de deux propositions. La proposition incidente modifie une seule idée; la proposition subordonnée modifie une proposition entière : la proposition incidente retombe sur une seule idée; et l'esprit, qui ne veut point la perdre de vue, place immédiatement après elle la proposition qui la détermine; la proposition subordonnée, qui dépend d'une proposition entière, n'a pas besoin d'une aussi grande attention pour que l'esprit puisse la *rapporter* au sens entier qu'elle

développe : de là vient qu'on la transpose indifféremment.

On dira :

1°. LA ROSE SE FANE ET PÉRIT, lorsqu'elle est épanouie.

2°. Lorsqu'elle est épanouie, LA ROSE SE FANE ET PÉRIT;

3°. LA ROSE, lorsqu'elle est épanouie, SE FANE ET PÉRIT.

Voilà trois transpositions différentes, et la liaison des idées n'en est point altérée.

On ne dira point :

1°. Que j'aime tant, LA ROSE REPOSE SUR VOTRE SEIN;

2°. LA ROSE REPOSE SUR VOTRE SEIN, que j'aime tant.

Dans le second cas, la transposition de la proposition incidente ne nuit pas autant à la liaison des idées; elle est cependant défectueuse, puisqu'elle présente un double sens. Pour rétablir l'ordre naturel, nous dirons :

LA ROSE que j'aime tant, REPOSE SUR VOTRE SEIN.

Que devons-nous conclure?

1°. Que la proposition incidente ne saurait être déplacée, et qu'elle doit se trouver toujours après le mot qu'elle modifie.

2°. Que la proposition subordonnée peut être transposée, comme nous l'avons remarqué.

Après qu'elle eut dicté des lois à ses voisins, après que ses puissantes armées eurent soumis les

nations connues, après que des rois eurent sollicité près d'elle le titre de citoyen, ROME FUT *enfin* ASSERVIE.

On voit là une suite de propositions; la *proposition principale* est celle-ci : ROME FUT ASSERVIE. C'est un sens déterminé; nous nous arrêterions là; et notre esprit n'aurait plus rien à demander.

Les autres propositions, au contraire, sont toutes subordonnées : lorsqu'elles sont isolées, elles n'ont point un sujet déterminé; ce sujet est renfermé dans la proposition principale; et ce n'est qu'autant qu'elles se rapprochent de celle-ci, que leur *idée primordiale*, ou leur SUJET, vient se classer dans notre esprit.

Lorsqu'on a dit : *après qu'elle eut dicté des lois à ses voisins*, nous nous demandons : *qui est-ce qui a dicté ces lois?* Et notre curiosité est satisfaite, lorsque arrivant à la proposition principale, nous lisons : ROME FUT ASSERVIE.

Il en est de même des autres propositions : *après que ses puissantes armées eurent soumis les nations connues, après que des rois eurent sollicité près d'elle le titre de citoyen, etc.*

Ce sont autant de *propositions subordonnées*.

Si nous commencions par ces mots : ROME FUT ASSERVIE, nous pourrions nous faire cette ques-

tion : *Quand? et par quels moyens?* Nous trouverions le développement de ces idées dans les propositions subordonnées que nous placerions à la suite : *après qu'elle eut dicté des lois, etc...*

Il est toujours vrai de dire que les propositions subordonnées contribuent à développer le sens de la proposition principale (1).

Les propositions incidentes remplissent au contraire un autre objet, puisqu'elles ne servent qu'à déterminer une idée qui aurait été vague.

Or une proposition est faite, ou pour une autre dont elle développe le sens, ou pour un mot qu'elle détermine; ou enfin, c'est une proposition à laquelle tout se rapporte.

Donc on ne distinguera dans le discours que des PROPOSITIONS *subordonnées*, *incidentes*, ou *principales*.

Ces principes sont universels, c'est-à-dire applicables à toutes les langues.

---

(1) Si la proposition principale a *besoin* des propositions subordonnées pour le développement des idées qu'elle renferme, c'est à tort, dira-t-on, qu'on appelle celles-ci *subordonnées?*

Un grammairien de nos jours a répondu : *Un maître ne devrait donc point appeler* SUBORDONNÉS *ceux qui le servent, par la seule raison qu'il a besoin d'eux.*

XXIII.

Récapitulation.

1°. La proposition a *trois termes essentiels*, le *sujet*, le *verbe* et *l'attribut* :

2°. Le sujet et l'attribut seuls prennent des modifications :

3°. Ces modifications sont exprimées, ou par des modificatifs adjectifs, ou par des substantifs précédés d'une préposition, ou par des mots équivalens, ou enfin par des propositions entières :

4°. Tous les *signes* qui expriment des modifications sont appelés *accessoires*, contradictoirement aux *termes essentiels* de la proposition :

5°. Les *propositions* accessoires, c'est-à-dire celles qui modifient, sont ou *incidentes* ou *subordonnées* :

6°. Les propositions incidentes ne modifient qu'une seule idée, et se placent immédiatement après cette idée; de là vient qu'on ne pourrait les transposer, sans détruire l'ordre naturel de la liaison des idées:

7°. Les propositions subordonnées modifient une proposition entière; on peut les transposer indifféremment.

8°. Enfin, les idées ou les propositions qui supportent ces différentes modifications, sont appelées *idées primordiales* ou *propositions principales*, parce que tous les accessoires du discours viennent se rallier autour d'elles, pour y trouver un *soutien*.

XXIV.

Analyse d'une fable d'Ésope.

L'Oiseleur et l'Alouette.

« Un oiseleur tendait ses filets. Une alouette » l'aperçut de loin ; elle lui demande ce qu'il » fait? Je bâtis une ville, répond l'oiseleur. Cela » dit, il se retire et se cache. Notre alouette » crédule s'approche du piége : elle est prise. » L'oiseleur accourt. Ah! lui dit la prisonnière, » si c'est là votre ville, vous ne trouverez pas » beaucoup d'habitans.

SENS MORAL :

» On déserte les maisons et les villes que » gouvernent des maîtres qui sont durs. »

1°. *Un Oiseleur tendait ses filets*,

Ordre grammatical, *un* OISELEUR ÉTAIT TENDANT *ses filets*.

Oiseleur, premier terme, extrême, SUJET ;

était, désinence du verbe *être*, TERME MOYEN; *tendant*, dernier terme, extrême, ATTRIBUT ayant un OBJET D'ACTION, *filets*; *ses*, *accessoire* qui détermine l'idée de *filets*, c'était *les siens*; *un*, *accessoire* qui détermine l'idée d'*oiseleur*, au point de la rendre individuelle.

2°. *Une alouette l'aperçut de loin :*

Ordre grammatical :

Une ALOUETTE FUT APERCEVANT *lui de loin.*

Alouette, SUJET; *fut*, désinence du VERBE *être*, qui lie le sujet alouette à l'ATTRIBUT *apercevant*; *lui*, OBJET D'ACTION de l'attribut; *de loin*, expression qui renferme ces idées-ci : *d'une position éloignée.* C'est un second accessoire de l'attribut; c'est un substantif précédé d'une préposition (*de*) qui en détermine l'idée; ce substantif est modifié par les mots *une*, *éloignée*, etc... (1).

3°. *Elle lui demande ce qu'il fait.*

---

(1) Les participes ont des accessoires qui se construisent de différentes manières : tantôt ce sont des mots qui déterminent seuls les idées qu'ils expriment; tel est le mot *lui*, dans la proposition suivante : L'ALOUETTE FUT APERCEVANT *lui* : c'est là ce que les grammairiens ont appelé *régime simple*; celui-ci est plus lié que tout autre au terme d'où part l'action; de là vient qu'on l'a appelé encore *ré-*

Ordre grammatical :

1°. ELLE EST DEMANDANT cette chose *à lui*. 2° *Laquelle chose* IL EST FAISANT ?

Elle, SUJET ; *est*, TERME MOYEN ; *demandant*, ATTRIBUT ; cette chose, objet où tend l'action exprimée par l'attribut (*régime direct*) ; *à lui*, terme ou tend l'action de demander (*régime indirect*).

Il, SUJET ; *est*, TERME MOYEN ; *faisant*, ATRIBUT, *laquelle chose, objet d'action* de l'attribut *faisant*.

4°. *Je bâtis une ville, répond l'oiseleur.*

Ordre grammatical :

1°. L'*oiseleur est répondant. Oiseleur*, SUJET ; *est*, TERME MOYEN ; *répondant*, ATTRIBUT. 2° MOI SUIS BATISSANT *une ville : moi*, SUJET ; *suis*, TERME MOYEN ; *bâtissant*, ATTRIBUT ; *une ville*, OBJET D'ACTION modifié.

5°. *Cela dit, il se retire et se cache.*

Ordre grammatical :

1°. LORSQUE CELA FUT DIT ; 2°. IL EST RETIRANT *soi*, 3°. IL EST CACHANT *soi*.

---

gime direct. Tantôt les accessoires sont des mots qui ont besoin d'être déterminés par d'autres mots que nous avons appelés prépositions, comme *de loin* dans cet exemple-ci, L'ALOUETTE FUT APERCEVANT *de loin* : c'est là ce qu'on a toujours appelé *régime composé* ou *indirect*.

6°. *Notre alouette crédule s'approche du piége.*

Ordre grammatical :

Notre ALOUETTE *crédule* EST APPROCHANT *soi du piége :*

Alouette, SUJET, modifié par les ACCESSOIRES, *notre, crédule ; est*, TERME MOYEN; *approchant*, ATTRIBUT ; *soi, du piége*, ACCESSOIRES de l'attribut.

7°. *Elle est prise.*

SUJET, VERBE, ATTRIBUT.

L'oiseleur accourt.

Ordre grammatical :

L'OISELEUR EST ACCOURANT.

9°. *Ah ! lui dit la prisonnière.*

Ordre grammatical :

LA PRISONNIÈRE FUT DISANT *à lui : sujet, verbe, attribut, accessoire* de l'attribut.

10°. *C'est là votre ville !*

Ordre grammatical :

CETTE CHOSE, *qui est là*, EST VOTRE VILLE !

1°. *Cette chose est votre ville*,

Proposition principale;

2°. *Qui est là*,

Proposition incidente, etc...

11°. *Vous ne trouverez pas beaucoup d'habitans.*

Ordre grammatical :

Vous *ne* serez *point* trouvant *beaucoup d'habitans : vous*, sujet; *serez*, avec la négation, terme moyen; *trouvant*, attribut ayant un objet d'action : *habitans en grand nombre.*

12°. *On déserte les maisons et les villes.*

Ordre grammatical :

1°. On est désertant *les maisons.*

2°. On est désertant *les villes.*

On est là pour *quelques-uns*, sujet; *est*, terme moyen; *désertant*, attribut; *maisons*, objet d'action, etc...

3°. *Que gouvernent des maîtres qui sont durs.*

Ordre grammatical :

Des maîtres *qui sont durs*, sont gouvernant *lesquelles maisons*, etc...

Maîtres, sujet modifié par la proposition incidente *qui sont durs; sont*, terme moyen; *gouvernant*, attribut; *maisons*, objet d'action modifié par *lesquelles.* Ce dernier mot réveille l'idée du conjonctif *que*, et désigne une proposition incidente.

Ainsi nous retrouverons ici deux propositions incidentes :

1°. *Que des maîtres gouvernent*,

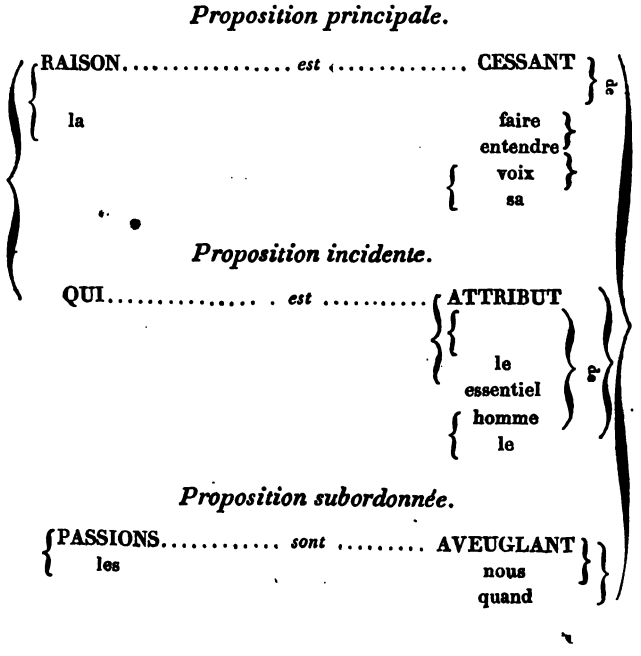
2°. *Qui sont durs.*

La première détermine l'idée exprimée par les mots *maisons, villes*, la seconde détermine l'idée exprimée par le mot *maîtres*.

L'application est la même pour toute autre sorte de discours.

AUTRE EXEMPLE.

Quand les passions nous aveuglent, la raison, qui est l'attribut essentiel de l'homme, cesse de faire entendre sa voix.



XXV.

De l'article.

Nous avons dit, en parlant des prépositions, qu'elles déterminent sous quels rapports les mots doivent être envisagés, lorsque nous les comparons.

Nous disons, en parlant de l'article, qu'il détermine de quelle manière nous devons envisager une idée, relativement à son étendue.

Dans l'analyse que nous avons faite de cette proposition-ci :

LA VERDURE EST AGRÉABLE.

Nous avons examiné le rapport de *verdure* au mot *agréable*, et nous avons affirmé ce rapport par le moyen du verbe *est* : mais nous n'avons point déterminé l'étendue du mot *verdure*.

Ce mot *seul*, c'est-à-dire sans être précédé du mot *la*, exprime une *idée* indéterminée; car nous pourrions l'appliquer, soit à la verdure des arbres, *etc.* Mais dès l'instant que je prononce ces deux mots ensemble, *la verdure*, je détermine l'*idée* de ce mot, au point de la rendre *générale*, et je la prends alors dans toute son étendue.

Je la restreins, au contraire, lorsque je dis

la verdure des prés : ici l'*idée* deviendra *particulière* : elle est restreinte par l'accessoire, *des prés*.

Les modificatifs *le*, *la*, *les*, qu'on appelle articles, déterminent donc un nom pour être pris dans toute son étendue; ou ils concourent à le restreindre, au point de lui faire exprimer une idée moins générale.

Lorsqu'un mot est déterminé par un modificatif quelconque, l'article devient inutile, et il est aussitôt supprimé.

Aussi a-t-on dit : d'*anciens philosophes ont soutenu*, parce que l'idée du mot *philosophes* est suffisamment déterminée par le modificatif *anciens* qui précède; on dira, au contraire : *des philosophes anciens* : *des* est pour *quelques*.

Or, en déterminant, l'article modifie : il rentre donc dans la classe des modificatifs : on pourrait absolument s'en passer; les Latins n'en admettaient point.

XXVI.

Des pronoms.

On dira :

Avez-vous vu la belle maison qui vient d'être vendue ? Je l'ai vue.

La, dans la seconde proposition réveille et

l'idée du mot *maison* et celle de l'accessoire *qui vient d'être vendue.*

Or, de ce que le modificatif *la* modifie un mot supprimé, on a dit : il tient sa place, et on l'a appelé *pronom.*

Ici cependant *la* tient non-seulement la place du mot *maison*, mais encore celle d'une phrase incidente, *qui vient d'être vendue.*

D'où il suit, que les mots qu'on appelle *pronoms* sont employés et pour des noms déjà énoncés, et pour rappeler toutes les modifications qui leur ont été données.

Citons encore quelques exemples :

Avez-vous vu la malade? Oui, je l'ai vue.

La sera, si vous voulez, pour éviter la répétition du mot *malade* : rétablissez le mot supprimé, et vous direz, j'ai *vu la malade.*

Or vous n'en aurez pas moins employé le mot *la*, pour restreindre l'idée du mot *malade;* ce nom n'est donc point seulement à la place d'un autre nom, mais il remplit lui-même une place essentielle, puisqu'il modifie.

Voulez-vous que j'aille me promener? Oui, je le *veux.*

Le n'est point ici à la place d'un nom, il sup-

plée une phrase entière, *je veux que vous alliez vous promener.*

Nous devons donc conclure que les mots : *il, elle, le, la, les*, etc., sont aussi des signes propres à figurer l'*ellipse*, c'est-à-dire à réveiller l'idée d'une phrase qu'on aurait supprimée.

Appelez ces mots *articles* ou *pronoms*, ils modifieront toujours, ils seront donc MODIFICATIFS.

XXVII.

Du participe.

L'*homme* aimant *la gloire ;*

La *femme* aimant *la vertu ;*

Les *femmes* aimant *la vertu ;*

Voilà le mot *aimant* qui marque le rapport d'*homme* au mot *gloire*, de *femme* au mot *vertu.*

Aimant modifie, puisqu'il exprime une qualité de l'homme et de la femme ; il a un objet, puisqu'il rapporte l'idée d'*homme* et de *femme* à celle de *gloire* et de *vertu.*

Or *aimant* dérive du mot *aimer ;* en même temps qu'il modifie, ainsi que l'adjectif, il a, comme le verbe, un objet immédiat, la *vertu*, la *gloire.*

Ce nom s'appelle *participe*, parce qu'il tient du verbe et de l'adjectif.

Observons que nous avons dit également :

L'*homme* aimant, *etc.*;

La *femme* aimant, *etc.*;

et que nous disons au contraire :

L'homme *vertueux*;

La femme *vertueuse*;

C'est que, dans le premier cas, le mot *aimant* tient du verbe duquel il dérive; c'est le participe proprement dit; et alors sa terminaison est invariable.

Au lieu que dans le second cas, les mots *vertueux*, *vertueuse*, sont des modificatifs adjectifs.

Tel mot cependant qui est participe devient aussi adjectif; on dira :

Cette femme obligeant tout le monde, etc.

Obligeant a pour objet immédiat *tout le monde*, comme le verbe *obliger* : il est *participe*.

C'est une femme obligeante.

Obligeante est *adjectif* : il exprime une simple qualité de la femme sans objet déterminé; et si vous lui en donnez un, ce sera avec le secours

d'une préposition à laquelle le mot demeurera subordonné; vous direz :

C'est une femme obligeante *envers ses amis.*

Comme on dirait :

Un homme grand *par son courage;*

Un homme fier *envers ses égaux*, affable *envers ceux dont il n'a rien à craindre.*

D'où il suivrait :

1°. Que le participe proprement dit, quant à la terminaison, ne souffre aucune altération, du moins dans la langue française; car il n'en était point de même chez les Grecs; ils disaient :

Ανερ φιλεῶν,

L'homme aimant;

Γυνη φιλεουσα,

La femme aimant.

Et nous, nous disons toujours *aimant.*

2°. Que le participe étant regardé comme un simple adjectif, abstraction faite du verbe auquel il paraîtrait tenir, il prend le genre et le nombre du nom modifié.

C'est dans ce dernier sens qu'on a dit :

Une femme aimante,

c'est-à-dire *qui s'attache à tout ce qui l'environne;* car l'adjectif dans le discours peut tenir lieu d'une phrase incidente.

Un homme qui oblige *ses amis.*

Un homme obligeant *ses amis.*

Un homme obligeant *envers ses amis.*

Je voudrais le connaître.

Avez-vous connu *cet homme?*

Cet homme est-il connu?

La troisième de ces propositions renferme un ADJECTIF, *obligeant, connu;* la seconde, un PARTICIPE, *obligeant, connu;* la première, un VERBE, *oblige, connaître.*

Nous n'avons parlé du participe que sous un point de vue général, et pour prouver qu'il doit être considéré comme *modifiant,* ou modificatif.

Nous allons parler succinctement de quelques élémens, qui, étant composés, rentrent dans la classe générale des mots que nous avons analysés.

XXVIII.

Expressions composées.

L'Adverbe, la Conjonction, l'Interjection.

Une expression est simple, lorsqu'elle demeure toujours constituée par un seul mot qui exprime une seule idée. Une expression est composée, lorsque, par le moyen de l'analyse, elle se trouve réduite à plusieurs élémens accessoires :

Du nombre de ces dernières sont l'*adverbe*, la *conjonction* et l'*interjection*.

Cet homme se conduit sagement *dans la maison* où *il se trouve*.

Dans cette phrase le mot *sagement*, qu'on appelle *adverbe*, est une expression simple en apparence, qui se réduit à ces deux élémens, *avec sagesse*. En effet, l'idée de *sagesse* se trouve essentiellement dans l'adverbe *sagement;* et cette idée, pour être déterminée, a besoin de la préposition *avec*.

Dans la maison où *il se trouve;*

Où équivaut à ceci : *dans laquelle*.

Il en est de même des expressions suivantes, *plus*, *moins*, *beaucoup*, *seulement*, etc. Elles se réduisent à ces mots : *moins*, en quantité

inférieure; *plus*, en quantité supérieure; *beaucoup*, en grande quantité.

Il a seulement *paru et aussitôt les nations lui ont été soumises.*

Dans cette proposition le mot *seulement* équivaut à ceux-ci : *et c'est la seule chose qu'il ait faite.*

L'ordre naturel des idées est le meilleur à suivre pour lier les parties du discours; quelquefois néanmoins on veut marquer davantage cette liaison; et le mot employé à cet usage s'appelle *conjonction*, du mot latin CONJUNGERE, *unir avec.*

La conjonction est aussi une expression composée : *alors* se dit pour *dans ce temps-là; ainsi* pour *de la sorte; donc* équivaut à *par conséquent*, etc.

La conjonction *et* lie une proposition à une autre; elle rappelle une affirmation qu'on a faite : elle en fait pressentir une seconde.

Vous lisez et *en lisant vous ornez votre esprit de connaissances utiles.*

Supprimez *en lisant*, sans crainte d'altérer le sens de la proposition; car au moment où vous prononcez *vous lisez et*, ce dernier mot vous fait pressentir de suite que l'idée de *lecture* va se lier

aux idées que renfermera la proposition qui suit.

Quand la conjonction *et* est entre deux mots qui sont regardés comme sujets d'une proposition, on doit pressentir de suite que l'on va faire sur l'un et sur l'autre la même affirmation; de là vient qu'alors on n'affirme qu'une fois.

Lorsque je dis

Bonaparte et la victoire.....

On sent de suite que je dois faire sur la victoire la même affirmation que sur le général français; si j'ajoute, *aiment ma patrie*, on voit de suite que j'ai réuni deux propositions en une seule; que le passage de l'une à l'autre, exprimé par la conjonction *et*, en est plus rapide.

La conjonction *ni* remplit le même objet que la précédente, mais dans un sens contraire : celle-ci est pour la négative.

Tout cela s'applique aussi à la conjonction *que*, dont nous faisons un fréquent usage.

Lorsque je dis

Croyez que *la flotte est arrivée à sa destination : que* est pour CETTE CHOSE QUI EST *la flotte arrivée à sa destination* : ce seul mot *que* équivaut donc à plusieurs autres.

Il en est de même des *interjections* : on les emploie dans le langage passionné. Elles équiva-

lent à des phrases entières, tels sont les mots *hélas! oh! ciel! Dieu!* Lorsque nous entendons un malheureux prononcer *hélas!* il n'a pas besoin de s'expliquer davantage pour nous faire entendre ce qu'il sent; et ce seul mot voudra dire *je souffre*, etc.

XXIX.

De la Syntaxe.

Un orateur, avant d'écrire, étudie séparément toutes les parties qui doivent entrer dans son discours. Il les combine ensuite; et sous un point de vue général il examine tous les rapports qu'elles peuvent avoir entre elles, pour composer un tout bien assorti, et pour parvenir au but qu'il se propose.

De même l'homme qui analyse un jugement, étudie non-seulement toutes les idées qu'il renferme, mais encore il en forme un tout, dont il saisit, *à la fois*, les détails et l'ensemble.

Or, dans le cours de cet ouvrage, nous avons considéré à part les élémens du discours pour en connaître la nature; nous les avons distingués en simples et composés; nous les avons liés ensemble pour connaître leurs rapports, par la place qu'ils occupent, par leurs différentes formes, quant

au genre, quant au nombre, par des prépositions qui les déterminent, par des conjonctions qui les rapprochent.

Nous les avons arrangés de manière à former des propositions. Nous avons remarqué dans celles-ci des propositions principales, incidentes et subordonnées, qui ont entre elles la même connexité que les mots doivent avoir entre eux; enfin, nous en avons étudié l'ensemble, après en avoir considéré les détails.

En cela nous avons rempli l'objet de la syntaxe, et nous avons fini notre Grammaire.

FIN DE LA TROISIÈME PARTIE.

QUATRIÈME PARTIE.

LA POLITIQUE.

DE L'ORDRE POLITIQUE ET DES LOIS EN GÉNÉRAL.

CHAPITRE PREMIER.

De l'histoire considérée comme premier fondement des sciences politiques.

Le mot *politique*, dans son acception la plus étendue, nous représente l'ensemble des rapports qui dérivent naturellement de toute organisation sociale, quelle que soit d'ailleurs sa forme. Ainsi le premier fondement de ce qu'on nomme *sciences politiques* est dans la connaissance approfondie de ces rapports.

Les sciences politiques sont donc, comme toutes les autres, basées sur l'expérience et sur le raisonnement. Ce sont toujours des règles générales tirées, par induction de l'étude des faits particuliers. N'est-ce pas dire que l'étude de l'his-

toire est le préliminaire indispensable de toutes les études politiques?

L'histoire est la science des faits qui ont concouru à la formation des empires, à leurs progrès, à leurs révolutions, à leur décadence et à leur chute.

Étudier l'histoire, c'est donc observer la suite des événemens qui se sont succédé depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours, en remarquant, autant qu'il est possible, la filiation de ces événemens, c'est-à-dire la manière dont ils sont nés les uns des autres, sous la condition de prendre pour certain ce qui est certain, et pour conjectural tout ce qui n'est établi que sur des probabilités.

Tous les faits du monde moral, aussi bien que ceux du monde physique, sont unis entre eux comme causes et comme effets, comme principes et comme conséquences. Aucun n'est isolé; aucun n'est indifférent; chacun d'eux forme un anneau lié avec l'anneau qui le précède comme avec l'anneau qui le suit. Pour bien connaître l'histoire, il ne suffirait donc pas d'observer chaque anneau, chaque fait en lui-même; il faut encore suivre rapidement et saisir presque d'un seul coup d'œil la chaîne entière que ces anneaux composent : en un mot, pour l'histoire comme

pour les autres sciences, l'analyse est l'unique méthode qui puisse guider sûrement l'esprit.

Il est vrai que la plupart de ces anneaux nous échappent et qu'il nous est impossible de connaître tous les faits qui, s'engendrant ainsi les uns les autres, forment cette suite et cet ensemble auquel on donne le nom d'*histoire*. Ce serait connaître les faits du monde entier, ce serait voir toutes les actions, et descendre, en quelque manière, dans la pensée de tous les hommes qui vivent et qui ont vécu. Cela, sans doute, n'est pas en notre pouvoir; et cependant combien d'événemens connus ou inconnus qui, quoique fort minimes en apparence, ont produit d'immenses résultats. Un seul exemple pris dans un fait historique bien connu fera mieux comprendre cette réflexion.

Vers la fin du dix-septième siècle, l'Angleterre liguée avec l'Europe, qu'elle dominait alors, s'apprêtait à ruiner la France. Le duc de Malborough, qui commandait les troupes coalisées, avait défait les armées françaises dans plusieurs batailles consécutives. La France, près de succomber, avait entamé des négociations pour mettre fin à cette guerre malheureuse; mais les alliés et surtout l'Angleterre, livrés à l'influence du duc de Malborough, avaient d'abord fermé

l'oreille à ces propositions de paix, lorsqu'un événement fort peu important par lui-même détermina la reine d'Angleterre et les autres puissances de l'Europe à traiter avec Louis XIV.

La reine Anne avait pour favorite la duchesse de Malborough; et c'était au crédit de sa femme, autant qu'à son propre mérite, que le général devait son avancement et toutes les faveurs dont la reine le comblait. Un jour cette lady Malborough, femme vaine, capricieuse et colère, ayant eu un démêlé avec une autre dame de la cour que la reine avait prise en affection, s'avisa de lui lancer une jatte d'eau sur la tête. La reine eut connaissance de ce procédé, qui l'irrita si vivement contre la duchesse, que dès ce moment même elle lui retira sa faveur. Alors, le duc de Malborough vit tomber son crédit en même temps que celui de sa femme. Ni ses conseils, ni ceux de ses amis, ne furent plus écoutés; et la cour de Londres, s'étant détachée de la coalition dont elle était l'âme, la paix fut enfin conclue avec la France, qui dut ainsi sa tranquillité, peut-être même son salut, à une jatte d'eau lancée par une femme sur une autre femme.

S'il était possible de bien connaître tous les faits dont la génération compose l'histoire, on en verrait un nombre infini du même genre

devenir le principe des plus grands événemens. On verrait que le caprice d'une femme, la mauvaise humeur d'un prince, ou quelque autre cause plus frivole encore, a suffi quelquefois pour opérer ces bouleversemens et ces révolutions sanglantes qui ont changé la face des empires.

Mais dès que la plupart des faits ou anneaux de la chaîne historique échappent à nos regards, il faut donc se borner à passer successivement par les chaînons principaux et à découvrir avec le plus d'exactitude possible leurs rapports de filiation : car il est aussi un grand nombre de faits intermédiaires connus, et que cependant on néglige à dessein, quand ils sont sans importance réelle, c'est-à-dire quand ils n'apparaissent pas comme causes immédiates et incontestables d'événemens plus graves. Ajoutons encore que l'histoire nous offre en plusieurs endroits d'immenses lacunes, et que des époques entières sont à jamais perdues pour nous. Dans un pareil état de choses, ne pouvant renouer la chaîne des âges, il faut nous contenter de retracer à nos yeux la suite des événemens tels que l'histoire nous les transmet dans ses annales souvent peu véridiques.

C'est un beau spectacle, sans doute, que celui du genre humain d'abord dans son enfance, pre-

nant bientôt un accroissement rapide, et se partageant, sous le nom de nations, en une multitude de sociétés partielles qui diffèrent toutes les unes des autres, par la situation et la nature des lieux qu'elles habitent, par leur langage, par leurs mœurs, par leurs religions, par leurs lois, par leurs arts. Là, on les voit se former, s'accroître, dépérir et tomber pour faire place à d'autres. Tantôt elles se donnent une mutuelle assistance en se communiquant leurs découvertes et leurs institutions, en même temps qu'elles échangent les productions de leur sol et de leur industrie; tantôt elles s'entre-déchirent par des guerres sanglantes; et de leurs terribles démêlés on voit sortir le génie de la conquête qui change et modifie à son gré les gouvernemens et les nations. La force préside à tout; elle opère tout. Unie à l'intérêt, c'est elle qui tour à tour fait et défait les lois, crée les arts et les détruit, décide du juste et de l'injuste, favorise ou ralentit le progrès des connaissances et le mouvement de la civilisation; enfin, c'est la force en toutes choses qui fait tout le bien et tout le mal.

Tels sont les points de vue où doit se placer le philosophe pour étudier avec fruit l'histoire du genre humain.

CHAPITRE II.

Commencement des sociétés.

Pour observer les sociétés humaines à leur commencement et suivre la marche graduelle de leur civilisation, il faudrait d'abord prendre les hommes dans leur état supposé primitif, c'est-à-dire dans cet état sauvage, dans cet état d'isolement individuel assez voisin de celui de la bête. Chaque homme, dans cette situation, n'est adonné qu'aux soins de sa subsistance. L'exercice de ses facultés se borne exclusivement à éviter les objets qui peuvent lui nuire et à se procurer les choses de première nécessité. Tous les moyens lui semblent bons, pourvu qu'ils concourent à son but. Sans aucune idée de ce qu'on appelle *famille* et *propriété*, sans aucune notion du juste et de l'injuste, il s'abandonne avec confiance à tous ses appétits, ne reconnaissant d'autre frein que les obstacles qu'il rencontre dans la nature inanimée, ou dans les autres animaux, ou dans ceux de ses semblables qui sont plus forts que lui. Par l'effet d'un besoin qui lui est commun avec les femelles de tous les animaux, la femme, devenue mère,

aime ses petits et les soigne jusqu'au moment où ils peuvent se passer d'elle; alors c'est elle qui les abandonne, ou ce sont eux qui lui échappent, dès qu'ils se sentent assez forts pour jouir impunément de toute leur liberté. Quant au père, il ne les connaît pas : il reste donc absolument étranger au sentiment de l'amour paternel.

Des combats fréquens entre tous ceux qui habitent le même territoire sont le résultat forcé de cet état de choses; chaque jour les hommes sont exposés à se déchirer entre eux pour la possession des objets les plus nécessaires; la guerre individuelle devient ainsi leur élément. Le plus fort opprime le plus faible, pour être opprimé à son tour par un plus fort que lui : l'inquiétude et la défiance règnent partout et font le malheur de tous.

L'expérience enfin les éclaire. Ils ne tardent pas à s'apercevoir que lorsqu'ils veulent s'entendre et s'associer pour la capture d'une proie, ou pour repousser en commun les attaques d'une bête féroce, ils arrivent plus facilement et plus vite à leur but. L'intérêt personnel devient ainsi le principe de leur association; et chacun finit par comprendre qu'il lui est utile et nécessaire d'assister ses semblables afin d'être assisté par eux. Ils voient alors que l'oppression retombe sou-

vent sur l'oppresseur lui-même ; car les plus faibles triomphent du plus fort en s'unissant contre lui, comme ils s'unissent contre les bêtes sauvages; et tous apprenant de leurs propres besoins et de leur propre expérience à respecter autrui pour qu'autrui les respecte, ils s'accoutument peu à peu à ne point faire aux autres ce qu'ils ne veulent pas que les autres leur fassent, et à faire, au contraire, ce qu'ils souhaiteraient qu'on fît pour eux-mêmes. Le besoin, qui d'abord les avait portés à la guerre, les porte maintenant à la paix. Ils regardent comme justes et bons ceux qui leur font du bien, comme injustes et méchans ceux qui leur font du mal. Autant ils détestent ceux-ci, autant ils aiment ceux-là; et chaque homme appréciant ainsi les intentions et les actions de ses semblables, juge qu'ils doivent, de leur côté, apprécier de la même manière ses actions et ses intentions. Alors la justice et la bonté deviennent naturelles au plus grand nombre. Les besoins journaliers, la dépendance mutuelle qui en résulte, font naître parmi les hommes des conventions tacites, c'est-à-dire des *mœurs*, ou règles de conduite *habituelle;* et là seulement commence l'état de société.

Le fond de ces mœurs est le même dans tous les temps et dans tous les lieux; car les hommes

ayant tous le même fond de besoins et de facultés, le même fond d'idées morales devait se retrouver partout; et toutes les sociétés humaines sont établies sur les mêmes bases. On part de là pour supposer que l'existence de la morale est antérieure et extérieure à l'existence de la société même, en telle sorte que cette morale serait gravée par la nature dans le cœur de tous les hommes, qui la connaîtraient sans l'apprendre. C'est comme si l'on disait que tous les hommes savent toutes les sciences parce qu'elles proviennent de l'exercice de leurs facultés déterminées par leurs besoins. Sans doute la morale est dans les besoins de l'homme; car elle n'est autre chose que l'abstinence des actions nuisibles, et l'habitude des actions utiles à la société; et comme la société est un moyen de bonheur pour ceux qui la composent, il s'ensuit que la morale, qui lui sert de base, tend au bonheur de l'homme, et lui est, par conséquent, naturelle, puisque l'homme par sa nature, est invinciblement porté vers tout ce qui peut faire son bonheur. Mais on n'en doit pas conclure qu'elle existe même chez les hommes privés de toute idée de sociabilité : ceux-là ne pourront connaître et pratiquer la morale qu'après avoir été mis en contact avec leur semblables. C'est alors seulement que leurs facultés

éterminées par des besoins nouveaux leur prou-reront de nouvelles connaissances, et les éle-eront par degrés jusqu'aux notions générales et usqu'aux sentimens abstraits du *bien* et du *mal* oral, du *juste* et de l'*injuste;* car jusque là ls seront aussi étrangers à la morale qu'à l'ar-hitecture et à l'histoire.

CHAPITRE III.

Institution de la famille et commencement du pouvoir politique.

Je dis que partout les mœurs primitives sont les mêmes, parce qu'elles ont toutes leur principe originaire dans les mêmes besoins. C'est ainsi que partout nous voyons s'établir le mariage, la puissance paternelle et tous les droits constitutifs de ce que nous nommons *la famille.*

Les hommes se lassent de vivre à l'aventure et de s'exposer chaque jour à des combats nouveaux. Ils finissent par convenir entre eux que chacun s'unira avec une seule femme ou même avec plusieurs sur qui il aura des droits exclusifs : mais il est à remarquer que la polygamie ne s'établit guère que là où le nombre des femmes excède celui des hommes; c'est ce qu'on voit, par exemple, en Orient, presque à toutes les époques.

L'homme et sa compagne s'attachent étroitement l'un à l'autre par les liens d'une affection mutuelle, qui est toujours le fruit d'un échange de bienfaits et de soins journaliers. Les enfans nés de cette union sont chers au père et à la mère,

qui se sentent revivre dans leur progéniture ; et les peines qu'ils se donnent pour elle contribuent à la leur rendre plus précieuse encore.

Les enfans aiment aussi leurs père et mère par le sentiment des bienfaits qu'ils en reçoivent; et ils restent soumis à leur autorité, jusqu'au moment où ils peuvent eux-mêmes devenir chefs de famille. Le père, à qui sa force et son adresse donnent tous les moyens de protéger sa femme et ses fils et de pourvoir à leur subsistance, devient naturellement leur chef et presque leur maître absolu. C'est ainsi que les principes de l'autorité maritale et paternelle, en même temps que toutes les obligations mutuelles qui en dérivent, sont en tout lieu consacrés par le besoin comme par la coutume, et servent de point de départ aux mœurs de toutes les nations. L'organisation de la famille sert de type originaire à l'état politique; et les vertus domestiques deviennent ainsi le modèle primitif de toutes les vertus sociales.

Les rapports établis entre les membres d'une même famille s'établissent de la même manière entre toutes les familles d'une même contrée, de sorte qu'elles sont, les unes à l'égard des autres comme autant d'individus collectifs, unis entre eux par des besoins, par des devoirs, par

des affections réciproques. Mais comme les divers chefs de famille, dans leurs relations habituelles, doivent nécessairement se trouver parfois en désaccord, le besoin de remédier aux maux que ce désaccord peut produire, les oblige à s'en rapporter au jugement d'un seul, ou de plusieurs d'entre eux, qui sont ainsi revêtus, à l'égard de la grande famille ou de la cité, de la même autorité que chaque homme a sur sa famille; c'est ce qu'on nomme le pouvoir politique ou la souveraineté.

Pour ce qui regarde la forme de ce pouvoir, elle doit nécessairement varier selon les lieux et les époques. Mais le principe constituant en est partout et toujours le même; c'est *la force*. En effet, ou il est conféré par la pluralité des suffrages à tel chef de famille, et c'est la force imposée au petit nombre; ou bien il est usurpé soit par ruse, soit par violence, et constitué en faveur d'un seul ou en faveur du petit nombre (ce qui arrive le plus souvent dans l'histoire des peuples), et alors c'est la force imposée au grand nombre.

Si l'on dit qu'il peut naître du consentement *unanime* des habitans de la contrée (ce qui n'arrive guère), je répondrai qu'alors c'est la force imposée par la volonté générale à toute vo-

lonté individuelle qui se montrerait divergente.

Dès l'instant qu'il existe, dans un même pays, un certain nombre de familles en relation les unes avec les autres et avec une souveraineté constituée d'une manière quelconque, dès qu'enfin toutes ces familles ont adopté les mêmes règles de conduite *habituelle*, c'est-à-dire les mêmes mœurs, il y a pacte social, et la nation est formée.

CHAPITRE IV.

Du premier degré de civilisation et des premiers fondemens du droit civil.

Nous venons d'étudier l'histoire des peuples à leur naissance. Dans cette situation, leurs besoins sont tous relatifs aux choses les plus nécessaires à la vie. La sphère de leurs connaissances est limitée comme celle de leurs besoins; et leur langage, qui suit le progrès de leurs connaissances, est nécessairement borné comme elles.

Ainsi, la chasse et la pêche sont leurs principaux moyens d'existence. Toutes leurs facultés se dirigent de ce côté. Les seuls objets qu'ils possèdent, parce qu'ils ont intérêt à les posséder, sont les lieux de leur retraite, leurs instrumens de chasse et de pêche, les pièces de gibier et les poissons qu'ils prennent, enfin les fruits cueillis sur des arbres qu'ils ne cultivent point, et qui, appartenant à tous, n'appartiennent encore à personne. C'est l'état des peuples chasseurs et pêcheurs, c'est le premier degré de la civilisation.

Dans cet état de choses, quoique la notion des

rapports de propriété soit bien confuse et bien vague, chacun néanmoins sait déjà qu'il ne doit pas ravir aux autres ce qu'ils possèdent, pour que les autres ne lui ravissent pas ce qu'il possède lui-même. Le besoin et la coutume née de ce même besoin servent ainsi de fondement au droit de propriété, qui n'a encore pour objet que des choses mobilières, si l'on en excepte les lieux qui servent de retraite, ou, si l'on veut, de tanière aux différentes familles.

C'est alors que les divers modes d'acquisition, tel que l'occupation, l'invention, l'échange et plusieurs autres s'introduisent et passent en coutume. De là naissent des conventions tacites par rapport à la propriété, des règles d'habitude auxquelles chacun se conforme dans l'intérêt des autres, pour que les autres s'y conforment aussi dans son intérêt. De là enfin naissent les idées de *droit* et de *devoir*. Un *droit* est le pouvoir d'exiger une chose en vertu des mœurs ou coutumes établies; un *devoir* est l'obligation de faire une chose en vertu de ces mêmes mœurs.

Ainsi la morale, ou la collection des mœurs ou coutumes, consacre deux espèces de *droits* et de *devoirs;* d'abord, ceux qui ont rapport à la famille, tels que les droits de l'autorité maritale et paternelle, et les devoirs imposés à chaque

homme, d'assister et de protéger sa femme et ses enfans, ce qui constitue des droits en faveur de ceux-ci : ensuite viennent les droits et les devoirs qui ont rapport à la propriété, par exemple, le droit réservé à chacun de posséder, sans trouble et à l'exclusion des autres, les choses qu'il trouve, et le devoir de ne pas troubler les autres dans la possession des choses qu'ils ont trouvées.

On voit ces deux espèces de droits et de devoirs servir de fondemens à la législation civile de tous les peuples, depuis leur origine jusqu'au moment où ils arrivent au plus haut point de civilisation. Aussi cette législation se divise-t-elle en deux branches; d'abord, celle qui détermine l'état des individus et règle leurs rapports avec la famille et la cité; en second lieu, celle qui détermine la nature des biens et la manière de les acquérir. Ainsi, le droit s'occupe premièrement des *personnes* (DE PERSONIS), par exemple, de leur naissance, de leur état de citoyen, de leur condition d'homme libre ou d'esclave, de leur mariage, de leur paternité, de leur maternité, de leur filiation, de toutes leurs espèces de parentés et de relations personnelles. Il traite ensuite des *choses* ou des *biens* (DE REBUS) et de leur acquisition, ainsi que des

moyens d'en obtenir la restitution en justice (*de actionibus*).

Par exemple, il détermine leur distinction en choses mobilières et choses immobilières, corporelles et incorporelles; ensuite il règle la manière de les acquérir par occupation, par invention, par accession, par donation, par succession, par prescription et par contrats, tels que l'échange, la vente et plusieurs autres.

Pour ce qui est des moyens d'en obtenir la restitution, il établit des *formes* ou *formules*, pour *agir* devant la justice et c'est ce qu'on nomme *action* (JUS REPETENDI IN JUDICIO QUOD SIBI DEBETUR). Je dis devant la justice, c'est-à-dire, devant ceux à qui la société délègue son pouvoir et sa force pour faire respecter et suivre les mœurs devenues lois, et pour infliger des peines à ceux qui les enfreignent.

Il est visible que déjà tout cela existe en germe chez un peuple qui ne fait encore que de naître, et qui cependant a la notion des droits de famille et de propriété; car, tous les développemens successifs que ses besoins chaque jour plus nombreux feront prendre successivement à ses lois, ne seront jamais que des transformations de ces premières mœurs que nous pouvons déjà nommer *droit naturel*.

Ainsi les lois ne sont que les mœurs elles-mêmes rendues obligatoires par le souverain. Les mœurs ou coutumes sont donc partout l'unique origine des lois. La morale est donc le premier principe de toute législation; et les lois par conséquent ne s'établissent qu'après les mœurs, à moins qu'un peuple ne reçoive par contrainte les lois d'un autre peuple, ou qu'il ne les adopte volontairement et par choix. C'est ce qui arrive le plus souvent dans l'histoire des sociétés humaines. On les voit se transmettre mutuellement leurs découvertes, leurs erreurs, et leurs lois bonnes ou mauvaises. Or cet emprunt ne peut guère avoir d'heureux résultats, qu'autant qu'il y a rapport d'analogie entre les lois empruntées et les mœurs ou lois primitives du peuple qui les emprunte.

Les nations peuvent donc adopter des lois exotiques seulement comme un travail tout fait, qui sert à rendre plus rapide le développement de leurs habitudes sociales, et en devient ainsi le complément. Mais si cette harmonie n'existe pas, s'il y a opposition entre les anciennes institutions et les nouvelles, il ne sortira jamais de l'alliance de ces institutions hétérogènes, qu'erreurs, perturbations et calamités sans fin.

Je viens de dire que ce sont les mœurs, ou

coutumes des sociétés à leur origine, qui sont devenues *lois* en devenant obligatoires. Ces lois ont été alors en parfaite harmonie avec les nécessités de l'état social.

Mais les mœurs elles-mêmes changent et se modifient par le laps des temps. Les besoins cessent d'être les mêmes; et les anciennes conventions engendrées des anciennes mœurs ne peuvent plus servir de base, ou sont du moins insuffisantes au nouvel ordre civil et politique, enté sur des besoins nouveaux et sur des coutumes nouvelles. Les lois dans leurs développemens suivent ainsi les diverses métamorphoses que subissent les mœurs des nations.

Mais s'il arrivait que, par violence ou par surprise, on imposât à un peuple des institutions contraires à ses véritables mœurs, il est certain que ces institutions, par leur action journalière, modifieraient à la longue les inclinations et les coutumes nationales. Ce ne serait au surplus qu'en portant un préjudice immense aux intérêts moraux et matériels; car ce conflit perpétuel entre les mœurs et les lois, produit sans cesse des réactions et des déchiremens dont l'inévitable effet est d'amoindrir, d'anéantir même quelquefois le bien-être d'une nation, et de causer enfin sa ruine.

Ce n'est pas ainsi que procède une politique habile, telle, par exemple, que celle des Romains, qui s'attachaient les peuples vaincus et conquis en leur laissant leurs mœurs, leurs religions et leurs lois, ou du moins en n'y opérant que des modifications lentes et successives, et en minant peu à peu les institutions antiques par le contact journalier et l'action continue des mœurs et des institutions romaines.

Les progrès du commerce chez toutes les nations contribuent principalement à opérer des révolutions importantes et dans leurs mœurs et dans leurs lois. Les peuples, en échangeant les produits de leur sol et de leur industrie, échangent aussi leurs connaissances, leurs découvertes, leurs mœurs, leurs modes, leurs manières, leurs croyances, et même leurs préjugés. Des besoins nouveaux font naître des connaissances nouvelles; et les connaissances, à leur tour, font naître de nouveaux besoins. Plus on connaît, plus on veut connaître. Avec les besoins qui se multiplient, on voit se multiplier successivement les moyens d'y satisfaire. La progression du langage suit bien ou mal la progression des connaissances; et les peuples s'éclairent en s'engageant de plus en plus dans les voies d'une civilisation dont à la longue ils cessent d'apercevoir les bornes.

Dans le cours de ce progrès, il semblerait que les mœurs antiques et les institutions primitives, qui ont accompagné la fondation des empires, et qui se confondent avec leur origine, doivent s'être entièrement effacées et perdues; et cependant, elles subsistent toujours comme fondement primordial de l'édifice politique : aussi est-il impossible à la nation de jamais s'en écarter sans en être punie.

CHAPITRE V.

Comment les lois, tant civiles que politiques, peuvent varier, chez les différens peuples, sans s'écarter de la loi naturelle.

La morale primitive, ou législation fondamentale, étant la même chez toutes les nations, il semble d'abord que dans ses développemens elle ne peut que suivre toujours et partout les mêmes voies, et qu'ainsi tous les peuples devraient avoir les mêmes institutions. D'où viennent donc ces lois contradictoires qui paraissent établir une séparation radicale entre les peuples? d'où vient, par exemple, que chez les Orientaux il est permis de prendre plusieurs femmes, et que chez les Occidentaux on n'en peut épouser qu'une seule? Pourquoi dans certaines contrées, et à certaines époques, y a-t-il eu partage des biens par portions égales entre tous les enfans d'un même père, tandis qu'ailleurs et en d'autres temps, il y a eu division de ces biens en parties inégales, ou droit de primogéniture?

Ces différences ne sont que des formes ou modes divers du principe de famille et du principe

de propriété. Les développemens de ces principes doivent nécessairement varier suivant les circonstances de temps et de lieu, ou même suivant le caprice des plus forts; car, quoiqu'il n'y ait pas d'arbitraire dans la législation primitive, puisqu'elle dérive immédiatement du besoin général, il y en a fréquemment dans les institutions ultérieures qui souvent n'ont pour origine que les erreurs, les préjugés, les superstitions, ou les mauvais vouloirs. Mais indépendamment de toutes ces causes, il est incontestable encore que la diversité des climats, des situations géographiques, des productions du sol, détermine une différence marquée dans l'organisation physique, les besoins, les idées, le caractère et les mœurs des nations, sans que, pour cela, le fond de la morale et de la législation cesse d'être partout le même.

Si les lois civiles doivent varier ainsi dans leurs développemens suivant les conditions d'existence, les besoins et les accidens particuliers aux différentes nations, en sera-t-il autrement des institutions politiques?

La souveraineté a la même nature en tout temps et en tout lieu. Partout elle dérive d'une volonté qui s'élève par la force au-dessus des autres volontés : elle n'est donc autre chose dans

son essence que la *force qui s'organise* pour faire la loi et pour l'exécuter.

La loi dérive de la morale, et la morale a pour principe les besoins de la société, qui ne se forme que par l'impulsion des besoins individuels. Cette morale devient obligatoire et prend le nom de *Loi*, quand la force d'un seul homme, ou la force du plus petit nombre, ou la force du plus grand nombre, la confirme et la sanctionne en obligeant chacun à l'accepter pour règle de conduite. Ainsi, la souveraineté ou force sociale, quelles que soient sa forme et son origine secondaire, a sa source primordiale dans le besoin de tous, dans l'intérêt de la cité.

Les besoins de la famille veulent qu'elle ait un chef; les besoins de la cité veulent que chacun de ses membres obéisse au souverain; les enfans ne choisissent pas leur père; il arrive souvent aussi que les membres de la cité ont un chef ou des chefs qu'eux-mêmes n'ont pas choisis.

Comme le père de famille impose des lois à ses enfans et les force à l'obéissance, de même le souverain, *Roi*, *Peuple* ou *Corps*, donne des lois à ses sujets et les contraint à s'y soumettre.

J'ai fait voir qu'il existait, entre le père et ses enfans, un véritable pacte tacite, base de leurs

devoirs et de leurs droits réciproques. Un pacte de même nature s'établit entre le souverain et ceux qui lui sont soumis ; et de là naît un ordre particulier de droits et de devoirs qui servent de base au *droit public*. On appelle *droit public* la collection des coutumes et des lois qui règlent les rapports du souverain avec ceux qu'il gouverne.

CHAPITRE VI.

Des origines de la souveraineté, et de l'établissement des pouvoirs politiques.

Mais comment s'établit ce pouvoir souverain qui enchaîne sous son empire toutes les volontés individuelles? d'où vient qu'il varie dans ses formes? d'où vient que chez la plupart des nations, il est l'apanage d'un seul homme, tandis qu'ailleurs il est la propriété du grand nombre ou du petit nombre, *démocratie* ou *aristocratie*.

Ce pouvoir prend naissance et grandit avec la nation elle-même. C'est un fait primitif et traditionnel qui accompagne la formation d'une société quelconque, et se transmet de génération en génération tant que cette nation subsiste. Fruit du travail des siècles et identifié pour ainsi dire avec les premières habitudes sociales d'un peuple, il forme ce qu'on appelle sa *constitution;* et les peuples dans ce sens ne font pas eux-mêmes leur constitution, ou du moins, ils la font sans songer à la faire; car elle n'est, comme le droit civil, que la collection de leurs mœurs primitives ou institutions fondamentales, émanées régulièe-

rement de leurs premiers besoins. Or puisque ces besoins varient comme les organisations et les caractères dont ils sont les résultats, d'après la situation des lieux, la différence du climat, la nature du terroir, la religion et beaucoup d'autres circonstances accidentelles qu'il est impossible d'énumérer, il s'ensuit que les différens peuples doivent avoir des constitutions de formes différentes, monarchiques, démocratiques ou aristocratiques, sans que chez aucun d'eux la souveraineté soit jamais autre chose que ce qu'elle est dans sa nature, *la force organisée.*

Un homme devient le chef d'une certaine peuplade, parce que sa force ou son habileté réelle ou chimérique le rend tout-à-la-fois utile et redoutable aux autres. Ils ont besoin de lui rendre service, pour qu'il les ménage et les protége. Il a besoin de les ménager et de les protéger, pour être soutenu et bien servi par eux. Ils sont donc portés à lui obéir fidèlement pour s'attirer sa bienveillance, et pour qu'il leur rende justice en faisant respecter, dans l'intérêt de tous, les mœurs et le pacte social; de même qu'il est porté lui aussi à se faire aimer d'eux par ses vertus afin de perpétuer et de fortifier son pouvoir. C'est ainsi que l'intérêt de la souveraineté se confond et s'identifie avec le bonheur de ceux qu'elle domine, et

que l'on voit les vertus politiques naître et se développer.

Les constitutions primordiales des peuples changent souvent dans l'histoire, soit par les altérations qui modifient et transforment insensiblement leurs institutions primitives, soit par l'effet de révolutions soudaines qui extirpent violemment les institutions antiques pour leur en substituer de nouvelles. Ces révolutions sont opérées par l'influence de quelques citoyens puissans, ou par la nation elle-même secouant le joug d'un pouvoir qui lui pèse, ou bien par les victoires et la conquête de l'étranger. Au reste le même principe qui a servi de base à la fondation des empires est aussi l'instrument de leurs révolutions : c'est la force.

Le pouvoir démocratique et le pouvoir aristocratique s'établissent de la même manière et par les mêmes moyens que le pouvoir monarchique; il faut remarquer seulement que presque aucune nation dans l'histoire connue n'a commencé par l'état populaire.

Quand plusieurs habitans d'une même contrée sont à peu près égaux en force et en richesse, ils s'affranchissent à tort ou à raison de la domination monarchique, et fondent un nouveau pouvoir basé sur l'expression réelle ou fictive de la

volonté générale. Telle est communément l'origine du pouvoir que l'on nomme *républicain*.

S'il émane du plus grand nombre, c'est la république démocratique; et c'est la république oligarchique ou aristocratique, s'il appartient seulement aux principaux citoyens, c'est-à-dire au petit nombre.

Si le parti du grand nombre et celui du petit nombre sont dans une situation telle, qu'ils aient besoin l'un de l'autre, et qu'ils s'inspirent des craintes mutuelles, au point de se trouver tous deux assez forts pour que l'un ne puisse entièrement dominer l'autre, alors la souveraineté se partage par une espèce de capitulation tacite; et c'est ce qui a lieu dans la plupart des constitutions républicaines, où l'aristocratie et la démocratie ont chacune des prérogatives ou droits particuliers.

Dans ce genre de gouvernement, le souverain est, comme on voit, un être collectif. La puissance législative est exercée, ou par l'assemblée générale de la nation, ou par ses élus, ou par le corps des grands qu'on nomme *Sénat*, ou par le Peuple et le Sénat réunis. La puissance exécutrice est confiée à des magistrats nommés à temps ou même à vie, soit par le Peuple, soit par le Sénat, soit par ces deux corps ensemble.

Mais dans tous les cas, les mêmes droits et les mêmes devoirs qui lient réciproquement les sujets d'une monarchie avec le pouvoir unique, lient également les sujets d'une république soit oligarchique, soit populaire, avec le pouvoir collectif.

CHAPITRE VII.

Des droits et des devoirs réciproques du souverain et des citoyens.

Les principes que je viens d'exposer sont universels; et nous les voyons servir de point de départ au droit public chez toutes les nations de la terre, droit qui tire son origine, aussi bien que le droit civil, des nécessités sociales, et qui varie, comme lui, dans ses développemens ultérieurs et dans ses formes particulières, parce que les besoins et les circonstances varient; mais l'idée de justice et d'humanité fait partout la base nécessaire de ce droit.

Rendre justice à tous sans abuser jamais de la force pour opprimer le faible, maintenir la paix entre les citoyens, les protéger et travailler sans cesse à leur bien-être, en ne leur imposant que des sacrifices nécessaires ou du moins utiles à la chose publique; telles sont chez toutes les nations et à toutes les époques les devoirs du souverain, Roi, Peuple ou Corps.

Si l'on en excepte quelques malheureux peuples que la servitude a flétris, qui a jamais consi-

déré l'oppression et l'iniquité comme un droit dans une monarchie? Quel prince enfin, même le plus absolu, à moins d'être stupide ou fou, s'est jamais cru la tyrannie permise, et ne s'est pas jugé et condamné lui-même en se faisant tyran?

La tyrannie est l'abus de la force à l'égard des sujets, la violation et le mépris de leurs droits. L'histoire nous la montre dans les républiques aussi fréquente et souvent plus odieuse que dans les monarchies.

Mais que le tyran soit Roi, ou qu'il soit Peuple, ou qu'il soit Corps, s'il est assez éclairé pour apprécier ses actes, il ne saurait se justifier même à ses propres yeux. Tout en se livrant à ses passions oppressives et sanguinaires, tout en foulant aux pieds les droits de la justice et de la raison, il n'en est pas moins forcé par ses remords d'ajouter sa propre sentence au jugement de ses contemporains et à l'arrêt de la postérité; sans compter les éternelles défiances, les périls journaliers et les sanglantes catastrophes, qui sont les conséquences presque inévitables d'un gouvernement tyrannique.

L'histoire nous offre souvent aussi l'affligeant tableau des calamités engendrées par la turbulence et l'esprit de révolte chez les nations. Au reste, tous ces désordres, fruits de la tyrannie ou de l'anarchie, ont leur unique source, comme

tous les crimes et tous les vices des hommes, dans l'ignorance, les erreurs, les préjugés et les mauvais calculs de l'intérêt égoïste.

Ces grands principes de sociabilité dont j'ai expliqué l'origine, cette morale universelle, cette législation primordiale que nous appelons *droit naturel* (non qu'elle soit innée dans chaque homme, puisqu'il n'y a point d'idées ni de sentimens innés, mais parce qu'elle prend naissance avec les sociétés humaines, qu'elle coexiste avec elles, et qu'elle en est le fondement nécessaire), le droit, en un mot, n'est que trop souvent méconnu par les souverains, par les nations et par les particuliers !

On appelle *arbitraire* toute opinion ou toute action qui n'est pas déduite rationnellement d'un principe certain de vérité et de justice. Une pareille opinion ne peut être vraie, comme une pareille action ne peut être juste que par hasard, puisque son auteur ne saurait la justifier par aucune raison logique. S'il dit vrai ou s'il agit bien, c'est sans savoir pourquoi. Aussi, ce qui est arbitraire, en politique comme en tout, est-il presque toujours faux, presque toujours injuste et, par conséquent, nuisible à tous.

CHAPITRE VIII.

Le droit naturel, base de toute bonne politique.

Mais le droit naturel, comme on vient de le voir, est fondé en raison, parce qu'il est né de l'intérêt général, qui n'est que l'assemblage des intérêts privés. Il s'ensuit nécessairement que les coutumes, les institutions et les actions qui en dérivent, ne sont pas arbitraires, surtout quand elles sont combinées avec les circonstances d'époque et les accidens locaux. L'équité n'est donc autre chose que la raison même; et c'est ainsi que l'idée de sagesse et l'idée de vertu se confondent.

Au contraire, les lois iniques, les faits injustes, la tyrannie, l'esprit de révolte, tous les vices enfin et tous les crimes sont arbitraires parce qu'ils sont subversifs du bien-être social, et par conséquent en état de guerre avec les intérêts privés, avec la raison, avec le bon sens. L'iniquité est donc fille de l'erreur; et les lois de la morale ne sont pas des règles purement conventionnelles, mais bien les résultats d'une in-

duction logique mathématiquement rigoureuse.

Au surplus, je le répète encore, il ne suffit pas que la raison démontre la nécessité de la vertu en prouvant à l'homme que ses intérêts particuliers sont liés et confondus avec l'intérêt général. C'est peu de voir la vertu en théorie dans l'habitude des actions utiles, et le vice en théorie dans l'habitude des actions nuisibles à la société; il faut encore que l'homme social ait appris, par l'autorité impérative de l'éducation religieuse et par l'*accoutumance*, à aimer cette vertu pour le plaisir qu'il trouve en elle; il faut que le crime lui inspire du dégoût et lui cause tout-à-la-fois de la douleur et de la haine; il faut enfin que son éducation pratique et ses penchans d'habitude l'aient rendu bon, compatissant, juste et consciencieux par goût.

L'histoire nous montre, comme résultats de la violation du droit naturel, la corruption anarchique et tyrannique, l'anéantissement des mœurs, le renversement ou l'impuissance des lois, l'extinction des lumières et la subversion graduelle de tous les fondemens de l'ordre social. Quand une fois la révolte est érigée en principe, ou quand le souverain foule aux pieds les mœurs et les lois pour fonder l'arbitraire, quand, pour mieux dire, le caprice, la four-

berie, la sottise et l'orgueil sont les seuls souverains, chaque homme est alors porté par son intérêt même à devenir égoïste et vicieux. Tous les moyens paraissent bons pour réunir autour de soi les avantages de la société, et pour s'affranchir des charges qu'elle impose. Mais cet isolement de chacun devient la cause du malheur de tous. Dans cet état de choses tout homme est porté à se dire : *A quoi donc sert-il d'aimer et de faire le bien?* l'honneur et la vertu sont des titres de dérision et quelquefois même une source d'infortunes. Aussi une nation qui marche dans ces voies semble-t-elle reculer de jour en jour vers l'état de barbarie; le lien social est près de se briser.

Il n'y a pas de droit contre le droit, disait Bossuet : cette proposition convertie en axiome signifie qu'il n'est aucune loi ou acte quelconque de la volonté humaine capable de s'élever au-dessus de ces lois immuables et imprescriptibles du principe social et de la justice universelle. Toute règle ou toute action qui s'en écarte est arbitraire; et puisque ces lois dérivent des besoins, c'est-à-dire de la nature de l'homme, il s'ensuit que personne, pas même une nation entière, ne les viole impunément, surtout si ces violations sont fréquentes et prolongées.

Mais malheureusement les superstitions, les doctrines arbitraires, l'aveuglement de l'intérêt égoïste, la paresse de l'esprit, obscurcissent l'intelligence humaine et corrompent ses habitudes, au point que le juste et le vrai deviennent quelquefois inaccessibles pour elle. Tout semble se contredire; et à travers le nuage épais des notions vagues et des opinions mensongères, l'esprit ne peut qu'à grand'peine entrevoir le flambeau de la morale et de la vérité. Les préjugés et les erreurs sont comme des maladies qui vieillissent avec les nations, et qui sont quelquefois incurables et mortelles. Un petit nombre de sages parviennent à s'en affranchir; mais malgré les efforts qu'ils font, non sans danger, pour les extirper, du corps social, et pour accélérer, par leur destruction, les progrès du genre humain, cette destruction ne s'opère jamais qu'à la longue; et encore même il arrive trop souvent qu'à peine détruites, elles sont remplacées par d'autres. Certaines actions sont donc jugées suivant les opinions régnantes, approuvées par un siècle, condamnées par un autre. De là vient l'opinion qu'il n'y a rien d'absolu ni dans le bien ni dans le mal, et que le bien consiste uniquement dans ce qui sert une société, le mal dans ce qui peut lui nuire, c'est-à-dire qu'on doit appeler *bien absolu*

et *mal absolu* ce qui est généralement réputé *bien* et réputé *mal* dans toutes les sociétés humaines.

Pour faire comprendre d'un mot tout ce que peut être en lui-même le fondement du droit public et de la morale politique, en faisant abstraction de toutes les formes de gouvernement, il faut dire qu'en somme, il consiste de la part du souverain, Roi, Peuple ou Corps, à ne pas faire à ses sujets ce qu'il ne voudrait pas qui lui fût fait par eux, s'ils étaient à sa place, et à faire au contraire pour eux ce qu'il voudrait qu'ils fissent pour lui. Ces obligations sont réciproques.

Nous n'avons donc pas à examiner ici quelle est en général la meilleure forme de gouvernement; car il en est des institutions politiques tout comme des lois civiles : celles qui sont bonnes pour un temps ou pour un peuple, sont mauvaises pour un autre peuple ou pour un autre temps. La constitution militaire de Sparte ne pouvait convenir aux Phéniciens; et les lois maritimes et commerciales de ces derniers étaient sans intérêt pour un peuple exclusivement agricole comme l'Égypte, puisqu'elles étaient une anticipation sur le progrès de ses connaissances. D'ailleurs, ces mêmes lois de Lycurgue, utiles peut-être aux Lacédémoniens à l'époque où elles

furent faites, leur seraient à coup sûr devenues fatales à l'époque où leurs adversaires étaient armés contre eux d'une force que la seule richesse peut donner.

Il n'existe donc pas de gouvernement modèle. Je le répète, les institutions humaines, quelles qu'elles soient, n'offrent rien d'absolument bon ni d'absolument mauvais. Tout est relatif aux besoins des temps et des lieux, aux accidens et aux circonstances de toute nature : tout varie, tout change dans les sociétés humaines, excepté ces institutions primitives qui seules constituent les véritables droits de l'homme, je veux dire les droits de sûreté et de liberté personnelle, de famille et de domaine, ce qu'on appelle, en un mot, droit naturel, droit universel, droit social.

Cette manière d'envisager les choses rend la philosophie de l'histoire infiniment simple, et nous fournit un moyen bien facile d'apprécier et de caractériser les actions des rois, des peuples et des citoyens, eu égard à leur siècle ainsi qu'aux différentes positions où ils se sont trouvés placés. On voit dès lors qu'il ne faut pas les juger d'après des opinions et des principes adoptés à l'avance.

Déjà on a l'idée de ce que l'on appelle *commerce;* car les produits de la chasse, de la pêche, des troupeaux, des mines, et de la culture sont échangés à tout instant. Chacun troque son superflu contre le superflu des autres; et de là résulte un perpétuel négoce dont tout le monde profite : un seul exemple suffira pour éclaircir cette vérité.

La peuplade est composée de cent chefs de famille; et chacun d'eux possède, en quantité surabondante une seule chose nécessaire ou utile à l'espèce humaine. L'un a du blé, l'autre des troupeaux, l'autre du bois, l'autre du fer; et il s'en trouve enfin qui n'ont pour toute richesse que le talent d'élaborer les productions de la terre et de les approprier aux usages de la vie. D'autres se bornent à en faire des amas pour en opérer le transport et en faciliter l'échange et la circulation. Mais tous se font une part mutuelle des biens qu'ils ont en nature ou en main-d'œuvre; et il s'ensuit que chaque individu qui n'avait qu'une seule sorte de choses propres à la satisfaction de ses nombreux besoins, en possède bientôt cent espèces.

Au lieu de cent habitans qu'on en suppose mille, si l'on veut, dix mille, cent mille; de nouvelles productions, de nouvelles industries que le

besoin fait naître, vont multiplier à l'infini les jouissances du peuple; et dès lors la prospérité générale et particulière augmente en raison même de l'accroissement de la population, comme aussi la population augmente en raison du bien-être social. Ces deux choses influent l'une sur l'autre de la manière la plus puissante; et il est certain qu'elles font à elles seules toute la force d'un état. Quand une nation arrive à ce degré de civilisation qui est le troisième, elle monte au rang des peuples industrieux et commerçans.

Mais cet état de prospérité n'a lieu qu'à certaines conditions, telles que la bonté du climat, la fertilité du terroir, les talens divers des habitans, leur activité, leur droiture et leur bonne foi réciproque. Il faut y joindre encore l'indépendance du pays à l'égard des peuples étrangers, indépendance fondée sur le patriotisme et sur le courage guerrier des citoyens, le respect des mœurs et des lois, le maintien de la paix intérieure, de la liberté, de la sûreté personnelle et de la propriété, enfin la justice et la bienveillance du souverain pour les sujets, fortifiée de l'obéissance et de la fidélité des sujets envers le souverain.

Si toutes ces conditions étaient toujours exactement remplies, la civilisation marcherait toujours à grands pas; mais les causes dont j'ai parlé

plus haut et qui empêchent ou ralentissent les progrès de la raison humaine, exercent la même influence et produisent nécessairement le même effet sur la prospérité matérielle des états.

CHAPITRE X.

De l'inégalité des conditions sociales, et de l'état des peuples véritablement civilisés.

Ici se trouve le principe de ce qu'on nomme l'*inégalité* parmi les hommes; car, bien qu'ils aient tous des droits égaux, ils n'ont cependant ni la même force, ni le même courage, ni la même habileté, ni le même esprit d'ordre, ni, si l'on veut, le même bonheur; et ils ne peuvent, par conséquent, ni acquérir, ni conserver les mêmes richesses et le même crédit dans l'état. Or comme les richesses et le crédit se perpétuent dans les familles et se transmettent héréditairement de génération en génération, l'inégalité s'introduit chez tous les peuples, non-seulement entre les individus, mais même entre les familles. Il faut remarquer néanmoins qu'alors on distingue déjà deux espèces de supériorités sociales, celle que procure la fortune, et celle que donne la capacité réelle ou chimérique, en observant que par *capacité* j'entends ici les avantages intellectuels aussi bien que les avantages

physiques, tels que l'adresse et la force du corps, qui jouent encore un rôle très important, même chez un peuple parvenu à ce degré de l'échelle sociale. Au reste, la capacité, quelle que soit sa nature, offre déjà, dans cet état de choses, un moyen de fortune, on peut dire même une fortune véritable, à l'homme qui en est heureusement pourvu, dès qu'elle se rapporte aux besoins de la société dans laquelle il est appelé à vivre.

C'est maintenant que nous arrivons enfin à ce qu'on doit appeler proprement et exclusivement *état de civilisation.*

La richesse ou seulement l'aisance engendre le loisir; et c'est le loisir qui fait éclore le luxe, les beaux-arts, les sciences, les lettres, et enfin tous les grands travaux qui contribuent chaque jour au perfectionnement graduel des institutions et des lois. Quand on est assuré de pourvoir aux besoins les plus urgens, l'âme ne reste pas inactive; un vague désir l'agite sans cesse et la porte à rechercher des sensations nouvelles : c'est ce qu'on nomme *ennui.*

L'ennui produit tous les genres de passions, selon le tempérament et le caractère de chaque homme. Il en pousse quelques-uns à l'abus des plaisirs sensuels, abus qui les dégrade et les rend

incapables de rien faire de grand ou d'utile. A ceux-là, il inspire le noble goût des plaisirs de l'esprit et des travaux intellectuels; chez d'autres il produit l'amour de la domination, l'avarice, la superstition, la vanité. Mais, il faut en convenir, cette vanité même, qui n'est que le goût du faste et l'envie de plaire, produit aussi de bons effets, en devenant le principe du luxe; et par luxe, on doit entendre ici l'emploi du superflu en œuvres de magnificence et de pur agrément. Les riches particuliers ont du luxe dans leurs demeures; les nations opulentes en ont dans leurs travaux et dans leurs monumens publics.

Les arts deviennent bientôt une occupation noble, une source de gloire et un moyen de fortune pour ceux qui les cultivent; car les plaisirs journaliers qu'ils procurent à la nation, sont pour elle une nécessité. Les poètes, les orateurs, les philosophes, les historiens, les architectes, les peintres, les statuaires contribuent tous ensemble à son bonheur comme à sa gloire, en exaltant les âmes de leurs concitoyens par le sentiment du beau, par l'amour de la vérité. Mais il est encore deux points de vue beaucoup plus intéressans peut-être, sous lesquels il importe au philosophe de considérer les sciences et les arts.

Il existe des sciences théoriques et des sciences pratiques. Les secondes, qu'on appelle communément *arts libéraux* et *arts industriels*, ne peuvent, pour ainsi dire, exister sans les premières; et elles les suivent pas à pas dans leur marche progressive comme dans leur décadence. Il est évident, par exemple, que sans les théories du calcul, de la géométrie, de la mécanique et de la physique, une foule d'arts nécessaires ne seraient jamais sortis de l'état d'une grossière enfance. Tels sont les procédés de l'architecture terrestre, navale et militaire, l'art de la construction des ponts, des routes et des canaux, l'hydraulique, la fabrication des machines pour l'industrie, et beaucoup d'autres arts non moins utiles à la vie matérielle; et il n'est pas moins certain qu'en dehors des règles de la vrai métaphysique et de la saine logique, seuls principes de la bonne morale et des bonnes lois, ni les législateurs, ni les nations ne sauraient échapper à cette action dissolvante, à cette corruption mortelle qui rend leur perte inévitable.

En toutes choses, la pratique a nécessairement précédé la théorie; mais en toutes choses aussi la théorie domine la pratique. C'est elle qui la dirige, la rectifie, la développe et la perfec-

tionne. Or c'est une vérité désormais incontestable, que l'unique moyen de progrès des sciences théoriques est un langage bien fait. Ainsi tout ce qui peut enrichir et perfectionner le langage contribue exclusivement à reculer les bornes de ces sciences, et influe, d'une manière toute-puissante sur le bonheur intellectuel et matériel de l'homme.

J'ai dit qu'une langue était l'œuvre de toute une nation; mais il est des hommes qui, par la nature de leurs travaux, contribuent plus que les autres à l'accroître et à la bien faire. Ces hommes sont ceux qui font profession de parler et d'écrire : tels sont d'abord les poètes considérés comme chantres sacrés, ou comme chantres profanes, ou seulement comme auteurs d'ouvrages d'imagination; ensuite les historiens, qui dans les temps peu éclairés ne sont guère que des conteurs et des chroniqueurs; puis les jurisconsultes, qui, dans les contestations nées des intérêts privés, trouvent l'occasion d'éclaircir, de corriger même et de développer les lois par leurs interprétations. En effet, le juge adopte ces interprétations, et les transforme chaque jour en décisions impératives, décisions qui passées en coutume deviennent bientôt des lois nouvelles et enrichissent le langage en reculant à l'infini les bornes

de la science du droit (1). Tels sont enfin les orateurs, qui, chez les peuples libres, discutent au milieu des assemblées du peuple ou dans l'enceinte d'un sénat, les questions d'intérêt public. Mais partout les poètes occupent le premier rang; car sans eux, qui jamais eût doté le langage de ces nouvelles créations de mots et de figures, de ces tours analogues et lumineux, de ces formes aussi adroites que brillantes, en un mot, de cette méthode heureuse, de cette machine flexible et puissante, qui provoque, pour ainsi dire, et engendre artificiellement la pensée, facilite le raisonnement, et rend l'idiome d'une nation propre à toutes les découvertes dans les sciences comme dans les arts?

Ce n'est donc pas sans une juste cause qu'on les a regardés comme les premiers instituteurs

(1) Les expressions figurées fournies par la langue du droit sont fort nombreuses; quels mots, en effet, sont plus souvent employés au figuré, même dans le langage usuel, que ceux-ci : *juge, jugement, arbitre, arbitrage, arbitraire, arrêt, sentence, compétence, tribunal, filiation, tutelle, tuteur, adopté, adoption, servitude, émancipation, interdire, interdiction, héritier, héritage, contrat, obligation, cause, gage, caution, garant, garantie?* Enfin il serait peut-être impossible de les énumérer sans donner la nomenclature entière des termes de cette science.

des peuples et comme les créateurs de la civilisation, puisqu'ils sont les pères du langage. Aussi l'expérience du genre humain nous montre assez qu'en fait de gloire intellectuelle, ils sont chez toutes les nations les premiers dans l'ordre des temps. Le trésor littéraire des peuples chez qui la civilisation commence à naître, se compose uniquement d'hymnes sacrées et de chants belliqueux. Hésiode, Homère, Tyrtée, et avant eux, Orphée, Linus, et plusieurs autres, ont précédé, en Grèce, les autres écrivains dans tous les genres. Sans leurs productions, comme sans les œuvres d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide, le siècle de Périclès n'eût pas brillé de tant d'éclat; et les Thucydide, les Démosthènes, les Platon, les Aristote, ainsi que tant d'autres écrivains, n'auraient pu être ce qu'ils ont été, parce qu'ils auraient manqué des matériaux et des instrumens nécessaires au développement de leur génie.

Les Grecs ont transmis aux Romains les principes de leur législation, leur poésie, leur éloquence, leur philosophie, toutes leurs sciences et tous leurs arts. Mais à Rome comme en Grèce, les poètes ont précédé tous les autres écrivains. Plaute, Lucilius, Térence, Ennius, Lucrèce et beaucoup d'autres avaient déjà créé et fixé la langue des Romains, quand Cicéron parut en

même temps qu'Hortensius et les autres grands orateurs.

Chez ces deux peuples comme chez presque tous les autres, on a écrit en vers avant d'écrire en prose. Le goût du rhythme est naturel aux hommes. Aussi, dès le principe, ils devaient naturellement préférer aux formes de la prose, les formes symétriques et cadencées du langage poétique, d'autant plus que la prose était alors sans charmes. Car ce ne fut jamais qu'en se familiarisant avec la langue des poètes, que les orateurs et les autres écrivains purent donner à leur propre langue, le nombre, l'harmonie et toutes les grâces dont elle est susceptible.

Mais la poésie ne puise pas seulement ses richesses dans les trésors de la nature. Elle sait encore en découvrir dans les chefs-d'œuvre de ces arts libéraux qui lui doivent eux-mêmes tout leur éclat. Sans doute la musique, la peinture, l'architecture, la sculpture, empruntent à la poésie leurs plus brillantes conceptions et leurs plus grandes beautés de détail; mais à son tour, la poésie trouve chez elles, en récompense, de magnifiques sources d'idées et de sublimes inspirations. Le groupe du Laocoon est, dit-on, plus ancien que Virgile; mais cette assertion n'est pas bien authentiquement prouvée : et l'on peut

douter encore si c'est le poète qui a traduit le sculpteur, ou le sculpteur qui a traduit le poète.

N'oublions pas non plus que les études philosophiques offrent à la poésie de riches mines à exploiter. Ainsi les philosophes qui doivent aux poètes le perfectionnement du langage, de l'instrument de la pensée, de la machine aux découvertes, les philosophes à leur tour travaillent aussi pour les poètes, sans compter les avantages que ces derniers retirent, comme tous les autres écrivains, des théories d'une critique judicieuse et des lois d'une saine grammaire, c'est-à-dire des règles immuables de la raison et de la vérité.

On sait que plusieurs corps lumineux, qui réfléchissent leur lumière, en augmentent la force et l'éclat par cette mutuelle répercussion. Il en est de même de toutes les sciences et de tous les arts en général : unis par un lien commun, ils se prêtent un mutuel appui. Cette communauté est même une des conditions nécessaires à leurs progrès; et l'on peut appliquer à l'idée de cette association, ces expressions qu'Horace emploie dans un autre sens :

> ..... Alterius sic
> Altera poscit opem res, et conjurat amice (1).

(1) De *Arte Poet.*, v. 409.

Mais avant tout, la poésie mérite notre premier hommage, parce que ce bel art, en perfectionnant le don de la parole, a donné, pour ainsi dire, l'existence à tous les autres. C'est le sentiment confus de cette vérité, qui sans doute a fait éclore du cerveau des poètes eux-mêmes certaines images allégoriques remplies de sens et de profondeur. Ainsi, le dieu de la lumière qui éclaire le monde matériel, est le même, chez les anciens, que le dieu de l'harmonie qui dissipe les ténèbres du monde intellectuel, et préside, en cette qualité, à toutes les connaissances humaines. C'est ce même dieu qu'on nous représente exterminant l'affreux Python né de la fange de la terre. C'est le génie de la science et de la vertu, qui, dans un calme majestueux, triomphe du vice et du crime né de l'ignorance et de l'erreur; c'est, en un mot, la civilisation qui triomphe de la barbarie.

« Orphée, dit Horace, Orphée, l'interprète sa-
» cré de la volonté des dieux, inspira aux hom-
» mes, qui vivaient encore dans l'état sauvage,
» de l'horreur pour le meurtre et pour leurs in-
» dignes repas. On supposa pour cette raison
» qu'il avait le pouvoir d'apprivoiser même les
» lions et les tigres. On dit aussi qu'Amphion,
» le fondateur de la citadelle de Thèbes, faisait

» mouvoir les pierres au son de sa lyre et les » conduisait où il voulait par la douceur de sa » voix suppliante. La sagesse, dans ces premiers » temps, consistait à savoir bien distinguer ce qui » appartenait à tous de ce qui appartenait à » chacun en particulier, à ne pas confondre le » profane avec le sacré, à faire cesser la commu- » nauté des femmes, à instituer le pouvoir ma- » rital, à construire des villes, à les fortifier, à » établir enfin les lois que l'on gravait sur des » tables de bois. C'est par là que les poètes avec » leurs vers obtinrent une si grande renom- » mée, et devinrent l'objet d'une espèce de » culte (1). »

La question de l'inégalité des conditions sociales est maintenant toute résolue. Chez tous les peuples du monde, un homme n'est estimé de ses concitoyens qu'en raison des avantages qu'il est à même de leur procurer. Dès lors, à mesure que la nation comprend mieux ses intérêts, elle honore plus volontiers ceux que leurs lumières et leurs travaux ont mis en état de la bien servir; et, en dépit des clameurs de la médiocrité jalouse, et des basses intrigues de l'orgueil humi-

(1) Silvestres homines sacer interpresque Deorum, etc. (*De Arte Poet.*, v. 390.)

lié, la reconnaissance nationale élève de pareils hommes fort au-dessus des autres. Là se trouve le principe de cette inégalité des professions, qu'on peut appeler inégalité intellectuelle, et qui toujours se manifeste chez les nations civilisées. Ainsi tous les hommes de génie qui favorisent le progrès des idées en perfectionnant le langage, les écrivains distingués, les artistes et les savans qui cultivent avec honneur les sciences et les beaux-arts, les hommes d'état qui font les lois, les jurisconsultes qui les interprètent, les magistrats qui les appliquent, et enfin les guerriers, dont les lumières, plus encore que le courage, assurent à l'état son bonheur, son indépendance et sa gloire, voilà ceux que l'opinion publique a toujours mis au premier rang dans toute société éclairée.

On comprend les raisons de cette suprématie, quand on songe à l'influence immense qu'exercent de tels hommes sur les destinées de leur pays et sur le sort du monde entier. Ce sont eux dont les pensées, les actions et les travaux opèrent les révolutions morales, déterminent les crises politiques, et changent en mal ou en bien toute la face de l'univers. Eux seuls fondent et maintiennent les principes sociaux; eux seuls en accélèrent le progrès ou la destruction; eux seuls

font le bonheur ou le malheur des sociétés, leur prospérité ou leur misère, leurs vertus ou leurs vices; en un mot, toutes les autres professions recevant d'eux le mouvement et la vie, ne jouent sur la scène du monde qu'un rôle passif et secondaire.

Les nations les plus éclairées n'accordent guère leur admiration qu'aux travaux difficiles, suivis de résultats grands et utiles pour elles. Quant à celles qui sont moins avancées en civilisation, peu leur importe que ces travaux et ces résultats soient utiles, pourvu qu'ils aient offert à leurs auteurs de grandes difficultés à vaincre.

L'admiration publique se transmet de siècle en siècle; et c'est ce qui constitue la gloire. Mais cette gloire s'attache au nom des hommes illustres, au point qu'elle semble rejaillir sur tous ceux qui portent ces noms, et passer ainsi que la fortune, aux descendans de ceux qui l'ont acquise. Il est impossible en effet de nier que toutes les illustrations n'aient quelque chose de transmissible. C'est ce qui constitue la noblesse héréditaire. Cette noblesse existe ainsi dans tous les temps et dans tous les états, quelle que soit la nature des gouvernemens, indépendamment des conventions politiques, et par la seule force de l'opinion. Si c'est un préjugé, on est forcé de convenir qu'il

est universel et qu'il produit souvent de bons effets, parce que les grands noms imposent à tous ceux qui les portent l'obligation de ne pas s'en rendre indignes, et de travailler au contraire à en augmenter l'éclat par des actions ou des travaux qui soient utiles à la patrie.

Nous avons donc suivi d'un pas rapide les mouvemens de la civilisation dans sa marche progressive; et nous avons noté, d'après l'expérience, les causes qui doivent accélérer ou retarder cette marche. Nous avons de plus découvert et signalé les symptômes de mort qui annoncent toujours la destruction d'une société quelconque: il nous reste maintenant à examiner en peu de mots trois questions capitales dans l'histoire générale des peuples; ce sont celles de la nature des richesses, du droit des gens et de la religion.

J'ai dû les réserver pour la fin précisément à cause de leur rapport intime avec les besoins, les mœurs et les lois de toutes les nations du monde. Mais dans cet examen, on doit s'attendre à ne trouver que des principes sommaires, comme ceux qui sont exposés dans toute cette quatrième partie. C'est en effet tout ce que peuvent comporter la nature et l'étendue de cet ouvrage.

CHAPITRE XI.

De la nature des richesses en général.

Le premier principe de la richesse est dans le sol, puisqu'il est évident que sans les produits de la terre, l'homme serait hors d'état de se nourrir et de pourvoir à aucun besoin. Parmi ces produits, il s'en trouve, qui, par eux-mêmes, sont propres à l'usage de l'homme, ou qui, du moins, pour devenir tels, n'ont besoin que d'un travail dont presque tout le monde est capable; tels sont, par exemple, les fruits, les herbages, le bois à brûler, la chair des animaux, leur lait et leurs fourrures.

Mais le plus grand nombre exige une élaboration pénible et difficile. Il en résulte que les propriétaires du sol, qui en possèdent exclusivement les fruits naturels ou artificiels, ne peuvent se passer de ceux qui, par leur seul travail, rendent ces produits utiles. Sans eux, les matières premières, ne pouvant servir aux usages de la vie, cesseraient d'être une richesse. A quoi serait bon, par exemple, le fer ou le bois de construction pour un propriétaire de mines ou de forêts, s'il

n'existait ni forgerons, ni mécaniciens d'aucun genre.

Ce seul exemple suffit pour montrer qu'il y a échange de biens réels entre l'homme qui possède le sol et l'homme qui n'a que son industrie. L'un fournit la matière première, et l'autre la main-d'œuvre. Cette main-d'œuvre enrichit le propriétaire, qui, pour récompense, abandonne à l'industriel une partie de sa matière première.

L'un et l'autre, ne se trouvant pas toujours sur les mêmes lieux, ne peuvent se passer du commerçant, de l'homme qui fait des amas et des provisions de matière brute ou élaborée, pour en opérer le transport, l'échange et la distribution. Ainsi, la peine que prend ce dernier sert à enrichir les deux autres, qui concourent ensemble à l'enrichir à son tour, l'un en lui cédant de sa matière première, l'autre en lui faisant part de son travail et de sa main-d'œuvre.

L'agriculture, le commerce et l'industrie, deviennent ainsi les sources primitives de la richesse nationale. Toutes les trois échangent mutuellement, et leurs produits bruts, et leurs peines et leurs élaborations. C'est ainsi que tout finit par devenir objet de commerce et d'échange, tout, jusqu'aux travaux d'art, de science et de littérature.

J'ai déjà montré comment ces échanges de toute espèce venant à se reproduire et à se multiplier presque à l'infini, font toute la richesse et toute la force d'un état.

Il est aisé de voir que l'industriel aussi bien que le commerçant, doivent tout à leur travail; et si le propriétaire lui-même, dont ils ne peuvent se passer, et qui ne peut se passer d'eux, ne travaillait pas sa terre, il n'en obtiendrait presque rien. Il n'est pas moins évident que les arts, les lettres, les sciences, ne doivent qu'au travail et leur naissance et leur progrès. Tout vient donc du travail; il est la source unique et l'essence même de la richesse.

On voit cependant que le propriétaire est riche sans travail, parce que possédant la terre, première source de toute richesse, il en peut céder, pour un temps, la jouissance à un autre, qui se charge de la travailler moyennant le partage des fruits. De même l'industriel, ainsi que le commerçant, peuvent être considérés comme riches sans travail, quand une fois le travail leur a fait acquérir de quoi se procurer tout ce qui peut leur être utile. En un mot, tout homme est riche sans travail, lorsque, suivant l'expression des bons économistes, il possède une assez grande quantité de *travail fait*.

Mais il y a cette différence entre la richesse du sol et la richesse mobilière et intellectuelle, que celle-là ne périt guère, et que les autres au contraire se consomment par l'usage, se dissipent à la longue, ou périssent en un jour. Elles ne sont durables qu'autant qu'on les augmente en les faisant servir à des travaux utiles. Un fonds de terre peut se conserver par de simples travaux d'entretien, sans qu'on ait besoin d'en accroître l'étendue. Il est une source intarissable de revenus annuels pour son propriétaire. Il n'en est pas de même d'un capital mobilier qui se dissipe à coup sûr toutes les fois qu'on ne l'augmente pas en l'employant à des opérations productives, ou en le prêtant à qui sait l'employer. Enfin une profession est une valeur intellectuelle, un véritable capital, qui devient quelquefois le principe des plus grandes richesses; mais elle meurt avec l'homme qui l'exerce.

CHAPITRE XII.

De la richesse publique.

La collection de toutes les fortunes particulières forme la richesse du pays, mais non la richesse de l'état, qui consiste presque uniquement dans l'*impôt* que lève la puissance publique sur les revenus imposables de chaque citoyen. Les revenus de l'état, suivant l'exacte définition de Montesquieu, sont donc *une portion que chaque citoyen donne de son bien, pour avoir la sûreté de l'autre, ou pour en jouir plus agréablement.* On pourrait ajouter encore *ou pour en augmenter la valeur.* C'est dire, que dans un état libre, l'impôt n'est, par sa nature, qu'une véritable *cotisation* volontaire dont le produit doit être employé soit pour la défense commune, soit pour l'utilité, ou même pour l'agrément de tous. Ainsi les revenus de l'état sont applicables à l'administration de la justice, au maintien de l'ordre public, à l'organisation et à l'entretien des flottes et des armées, à l'établissement des ponts et des voies de toute nature, qui, en facilitant les transports et les communications entre des contrées éloignées, aug-

mentent les richesses de chacune d'elles. Il faut y ajouter la construction des édifices nationaux et les dépenses faites publiquement pour les arts, les lettres, les sciences, qui font la gloire du pays, lui procurent de nobles plaisirs, et contribuent si puissamment à l'accroissement de son travail, de ses richesses et de sa force.

On voit ainsi que, dans un état libre, l'impôt dont on fait bon usage, peut n'être pas toujours un sacrifice, puisqu'il sert quelquefois à augmenter les revenus ou les jouissances de ceux mêmes qui le paient. Mais le plus souvent, c'est une charge pénible, parce que la majeure partie des dépenses de l'état n'ont guère lieu que pour réparer ou prévenir de grandes calamités, sans compter le mauvais emploi que les gouvernemens font quelquefois des revenus publics, trop souvent prodigués pour des guerres inutiles, ou pour d'autres opérations également ruineuses.

Plusieurs disent que le produit des impôts de toute nature étant dépensé dans le pays même, le gouvernement, quelque emploi qu'il en fasse, rend toujours à la nation tout ce qu'il reçoit d'elle, comme le soleil rend à la terre les eaux que ses rayons ont attirées pour en former les nuages. D'autres vont plus loin encore : ils regardent l'impôt comme un moyen d'accroître

indéfiniment le bien-être des particuliers. Ainsi, d'après leur opinion, plus un peuple paie d'impôts, plus il s'enrichit. Examinons jusqu'à quel point ce système est fondé en raison.

Nous voyons d'abord que l'impôt payé par l'agriculteur, le commerçant, l'industriel, quand il ne serait pas pris sur leur nécessaire, n'en diminue pas moins les profits de chacun d'eux, et souvent même les absorbe en entier. Or ces profits devaient être employés par eux à l'accroissement de leurs produits; c'est donc l'impôt qui seul empêche cet accroissement et paralyse ainsi les développemens de la richesse publique. On répond que ces profits ne sont jamais perdus pour ceux qui s'en dépouillent, puisque l'état ne s'en empare que pour les employer lui-même à leur avantage, et qu'enfin les grands travaux exécutés par la puissance publique, au moyen de l'impôt, indemnisent les contribuables dans une proportion bien supérieure aux sacrifices qu'ils font pour le payer.

Qu'un citoyen, par exemple, soit obligé de livrer au fisc une année entière de son revenu pour la construction d'une route ou d'un canal, qui doit faciliter l'écoulement de ses produits ou augmenter la somme de son travail, au point de doubler sa fortune; peut-on dire qu'il fait un

sacrifice, lorsqu'il y a pour lui, dans ce cas, accroissement réel de richesses?

Non assurément; et s'il en était toujours ainsi, les tributs que paient les nations à leur propre gouvernement, ne seraient pas un fardeau pour elles. Mais il faut bien avouer que malheureusement ces cas sont fort rares, et que presque toutes les richesses employées aux dépenses publiques, loin de renaître d'elles-mêmes et de se multiplier, doivent être regardées comme stériles et improductives, ou plutôt comme frappées de mort. Si, au contraire, ces biens étaient restés dans les mains de ceux qui s'en dépouillent, on les verrait produire d'autres richesses, et accroître ainsi, dans une progression indéfinie, la somme du bien général.

Il est trop vrai que les revenus publics, une fois perçus, ne sont que bien rarement employés à des créations grandes et utiles, et qu'ils deviennent le plus souvent des valeurs mortes, entre les mains de gens qui, forcés de dépenser, pour vivre, presque tout ce qu'ils reçoivent du fisc, sont dans l'impossibilité d'amasser des capitaux et de les faire fructifier.

Si le service de ces hommes est inutile, il y a perte évidente pour la nation qui supporte l'impôt; et lors même qu'il est nécessaire, cette na-

tion n'en souffre pas moins un préjudice manifeste, quoiqu'elle ne fasse, dans cette circonstance, qu'échanger ses richesses contre un service dont elle ne peut se passer. Car c'est un vrai sacrifice, une perte réelle qu'elle s'impose volontairement, dans le but unique d'éviter une perte plus grande.

Ainsi la nécessité où se trouve chaque état d'entretenir des hommes de guerre, des fonctionnaires, des magistrats, et de rétribuer un grand nombre d'industries improductives par leur nature, amoindrit d'autant la somme de son bien-être matériel; et cependant, sous peine de périr, il ne peut se passer d'être gouverné, administré, éclairé, défendu, protégé au dedans comme au dehors. C'est une vérité assez étrange, mais qui n'en est pas moins une vérité, que les industries dont l'exercice est le plus nécessaire au maintien de l'ordre social et au salut de l'état, sont précisément celles qui ne sauraient rien ajouter à la masse de ses richesses, et qui doivent au contraire la diminuer. Telle est la profession des armes, celle des lois, celle des cultes et plusieurs autres qui, par elles-mêmes, ne peuvent rien produire. Éclairer, affermir, protéger, défendre, en un mot, conserver, voilà tout leur emploi, leur destination vraie, essentielle,

unique. Mais quoiqu'elles ne produisent rien par elles-mêmes, elles n'en concourent pas moins d'une manière efficace au développement des industries productives et à l'accroissement de la richesse publique, en assurant l'ordre, la paix, la gloire et la durée des empires.

CHAPITRE XIII.

Des moyens d'échange. Usage de la monnaie.

J'ai fait voir comment chaque homme, dès le principe, troque le superflu de ce qu'il a contre ce qu'il n'a pas, en échangeant une partie des fruits de son travail, contre une partie des fruits du travail des autres hommes. C'est ainsi qu'il se procure tous les moyens physiques ou intellectuels de subvenir à ses besoins et même à ses plaisirs.

Mais ces échanges présentent bientôt de nombreuses difficultés, surtout quand le négoce commence à prendre une certaine extension. Il fallait donc trouver le moyen d'y remédier; et ce moyen devait être partout le même; car tous les peuples ayant les mêmes besoins, devaient nécessairement inventer et employer les mêmes ressources.

Choisissons un exemple dans l'histoire des sociétés à leur commencement: il n'en sera que plus simple.

Un père de famille qui possède une quantité

considérable de fourrures, manque de blé et veut s'en procurer. Un de ses voisins a du blé en abondance, mais n'a pas besoin de fourrures: comment l'échange pourra-t-il donc se faire? Supposons que le propriétaire du blé ait besoin de quelque autre denrée, par exemple, de bois de construction : il cède alors de son blé au propriétaire des fourrures, à condition que celui-ci s'obligera à lui procurer du bois, et lui laissera en gage, pour sûreté de son obligation, non pas des fourrures, parce qu'il ne saurait qu'en faire, mais quelqu'une de ces choses dont tout le monde a journellement besoin, et avec lesquelles on peut toujours, en les échangeant, se procurer facilement ce qu'on veut: ce sera, par exemple, un jeune bœuf, ou une chèvre laitière, ou une brebis avec son agneau.

Si le propriétaire des fourrures manque de bétail, il doit d'abord s'en procurer par l'échange de ses fourrures; mais si cet échange est devenu impossible, attendu que personne n'a besoin de fourrures, cette denrée n'a dès lors aucune valeur; et son propriétaire, ne possédant pas autre chose, reste dans l'indigence jusqu'à ce que le besoin s'en fasse sentir de nouveau dans le pays. C'est ainsi qu'on voit même chez une nation civilisée, telle denrée de luxe perdre à de certaines

époques toute sa valeur, pour la reprendre quelquefois plus tard.

Le propriétaire du blé qui reçoit ainsi du bétail en gage, se trouve, comme on voit, garanti contre la perte du blé qu'il a fourni; et de plus, il est assuré d'obtenir le bois de construction dont il a besoin, parce que, dans le cas où sa partie contractante serait hors d'état de le lui fournir à l'échéance, il en trouvera toujours lui-même au moyen de ce bétail qu'il tient en gage: car le bétail est une de ces denrées nécessaires en tous lieux et à toutes les époques, et avec lesquelles on peut, par conséquent, acquérir toute espèce de choses. D'un autre côté, le propriétaire des fourrures est en pleine sécurité sur les suites de son engagement, puisque, suivant la convention, il est libéré de plein droit par le délaissement de son bétail.

Cette opération qui consiste à donner du bétail en *gage* et à se libérer en délaissant le gage au créancier, passe bientôt en coutume, à cause de l'extrême facilité qui en résulte pour la conclusion des affaires de tout genre.

Ainsi, le bétail passe de main en main, et devient bientôt, par l'effet d'une coutume universelle transformée en convention tacite, le signe représentatif, la mesure appréciative de toutes

les autres denrées et le *gage* certain de leur acquisition. C'est ce qu'on nomme *monnaie*.

Aussi voyons-nous que la première monnaie des peuples de l'antiquité ne fut autre chose que le bétail (1). Les Athéniens, par exemple, se servaient de bœufs et les Romains de brebis (2). Mais, ainsi que l'observe très bien Montesquieu : *Un bœuf n'est pas la même chose qu'un autre bœuf, comme une pièce de métal peut être la même qu'une autre.*

On cherche donc une autre denrée dont l'usage remplace celui des bestiaux sans en avoir les inconvéniens; et par suite d'une convention générale, on se détermine enfin pour l'emploi des *métaux*, qui deviennent alors la seule denrée représentative de toutes les autres denrées.

Montesquieu nous développe avec beaucoup de vérité les motifs de cette détermination, dans le second chapitre du livre XXII de son *Esprit des Lois*, auquel je renvoie le lecteur.

---

(1) Le mot PECUNIA, *monnaie*, a pour racine le mot PECUS, *troupeau*.

(2) C'est pourquoi les anciennes pièces de monnaie métallique sont toutes marquées de l'effigie de quelque animal, tel qu'un bœuf, une chèvre, un mouton.

CHAPITRE XIV.

Principe du droit des gens.

Le droit naturel de tout être vivant est de travailler à sa conservation, en fuyant la douleur et en cherchant le bien-être. C'est par l'impulsion nécessaire de cette loi naturelle que l'homme sort de l'état de solitude sauvage, pour s'associer avec ses semblables; c'est enfin de cette règle primordiale que naissent toutes les autres règles de la morale humaine. Pour ce qui est des lois du droit civil et de celles du droit public, j'ai démontré que là où elles se trouvent en désaccord avec les mœurs générales ou locales, elles cessent d'être lois, et que pour être telles, il faut qu'elles soient la sanction de la morale *universelle* du genre humain, c'est-à-dire du droit naturel ou droit social, et la consécration de la morale *particulière*, c'est-à-dire des besoins locaux et des coutumes primitives de chacun des peuples pour qui elles sont faites.

Mais l'être collectif qu'on nomme *nation* est, à l'égard d'une autre nation, ce qu'est un homme à l'égard d'un autre homme. Il s'établit nécessaire-

ment des relations mutuelles entre les peuples, relations fondées sur les besoins et sur les intérêts de chacun d'eux.

Or, il en est d'un peuple comme d'un individu : son premier besoin, son premier intérêt, son premier droit, son premier devoir, est de se conserver, en recherchant tout ce qui peut lui être utile, en évitant tout ce qui peut lui nuire.

Cette règle fondamentale est l'unique source de toutes les conventions du droit des gens. Ces conventions ont donc le même principe que celles du droit civil et du droit public. C'est toujours l'intérêt qui, envisagé sous ce rapport, prend le nom de *raison d'état*. Or c'est positivement cette raison d'état qui commande à ce peuple de rester fidèle à ses engagemens envers un autre peuple, pour que, de son côté, ce dernier reste fidèle à ses engagemens envers lui. Comme la violation des lois destinées à régler les rapports des citoyens entre eux, retombe sur ceux qui les violent, de même les infractions au droit des gens retombent sur le peuple qui s'en rend coupable. La bonne foi est donc salutaire à tous ; le juste et l'honnête ne diffèrent pas de l'utile.

En effet, s'il arrive qu'une nation foule aux pieds les règles du droit des gens à l'égard d'une autre nation, tout le profit qu'elle peut retirer de

son méfait ne saurait compenser les désavantages immenses qui doivent nécessairement en résulter pour elle, dès qu'elle n'a pas craint d'encourir à tout jamais la haine, la défiance et le mépris des autres peuples : *Damnum appellandum est cum mala fama lucrum.*

Si Aristide avait suivi le conseil donné secrètement par Thémistocle, d'incendier la flotte lacédémonienne retirée dans le port de Gythée, Athènes aurait sans doute acquis sur les Lacédémoniens et sur tous les Grecs une suprématie temporaire; mais cette trahison l'exposait pour l'avenir à une vengeance terrible, qui ne pouvait manquer d'éclater tôt ou tard, sans compter les dommages présens qui résultaient pour elle de sa rupture avec la Grèce tout entière soulevée contre un pareil acte.

Aristide se trompait donc en disant aux Athéniens que le projet conçu par Thémistocle lui paraissait *utile,* mais qu'il n'était ni *juste* ni *honorable.*

Toute action qui n'est ni juste ni honorable ne saurait être que nuisible : encore une fois l'intérêt des nations, comme celui des individus, est inséparable de leur honneur.

Il y a donc absence de toute raison dans ces odieuses maximes d'état qui semblent ériger en

principes de politique extérieure la fraude et l'improbité.

Comment un Machiavel a-t-il donc osé formuler ce système tristement fameux qui n'est que la politique du poignard et du poison (1)? Et comment ensuite un publiciste anglais, sir Could Leckie, a-t-il eu le courage de prononcer ces paroles étranges : *Morale et justice n'ont rien à faire avec la politique ; on ne les a jamais vues prendre place dans un congrès; ces vertus ne sont pas plus de mise dans la discussion des intérêts des peuples que les questions de physique, de chimie et d'architecture?*

Ces maximes infernales ne reposent sur rien : elles sont aussi fausses qu'arbitraires; car cet intérêt, cette raison d'état, qu'on prétend leur donner pour base, ne saurait différer de la morale elle-même, dont le droit des gens n'est qu'une suite, une transformation toute naturelle, aussi bien que le droit civil et le droit public.

En un mot, le grand intérêt politique de chaque nation est d'être loyale, comme le grand intérêt personnel de chaque citoyen est d'être vertueux.

---

(1) Ce n'est pas tant dans son livre du *Prince* que dans son Commentaire sur la Ire *Décade de Tite-Live*.

CHAPITRE XV.

Du principe de religion.

Les peuples devaient avoir, par rapport à la Divinité, des opinions toutes différentes, suivant le degré de civilisation auquel ils étaient parvenus. L'idée de Dieu ne pouvait donc pas être la même chez tous; et c'est bien aussi ce que prouve l'histoire.

L'homme exposé à tous les dangers, condamné à toutes les douleurs, en proie à toutes les misères, voyait chaque jour sa chétive existence sur le point d'être détruite par quelque effet des mouvemens de la nature, tels que les éclats de la foudre, les inondations, les tremblemens et les déchiremens de la terre; mais il s'apercevait aussi que d'autres phénomènes, comme par exemple, les eaux qui fécondaient ses champs, et les rayons du soleil qui mûrissaient ses fruits et ses moissons, concouraient à soutenir et à prolonger sa vie.

Il apprit donc, malgré l'état d'abrutissement où il était encore plongé, qu'il existait des

puissances ou une puissance au-dessus de la sienne. Un nombre innombrable de sensations comparées et réitérées lui avait donné déjà les notions de cause et d'effet. Il s'appréciait d'ailleurs lui-même comme cause intelligente, lorsqu'il agissait sur les divers objets soumis à sa puissance, et qu'il venait à bout de leur imprimer quelques nouvelles manières d'être. Il dut naturellement en inférer que des intelligences de la même nature que la sienne, opéraient tous les phénomènes qu'il sentait hors de sa portée. Son imagination mit alors des dieux partout, sur la terre et sous les eaux, comme dans les cieux; et le sentiment de sa propre faiblesse le porta naturellement à les adorer, c'est-à-dire à leur offrir en don une partie des fruits de son travail, en les suppliant d'apaiser pour lui leur colère, et de le protéger.

Or ce sentiment du lien de dépendance qui nous rattache ainsi à quelque puissance supérieure à nous, est précisément ce qu'on nomme *religion*, mot qui vient de *religare*, lier, rattacher, unir. Ce sentiment est dans la nature de l'homme; aussi tous les peuples ont eu des croyances et un culte auquel leurs mœurs et leurs institutions devaient se rattacher essentiellement.

Mais on comprend pourquoi le polythéisme

devait être la religion de ces peuples à leur berceau.

Privés du flambeau de la révélation, ils n'avaient pu acquérir *par préjugé* la notion de l'unité divine; et leur puissance intellectuelle était trop bornée encore pour arriver à cette grande notion par l'expérience et par le raisonnement.

A leurs yeux, chaque phénomène avait donc son origine à part; et ils étaient incapables de ramener toutes ces origines à une seule. Combien peu d'esprits, même de nos jours, sont à la hauteur de cette idée!

Idéalisme, Unité, Christianisme, ces trois mots n'expriment qu'une même chose.

J'ai prouvé que l'Idéalisme et l'Unité se confondent. Plus tard il sera donné à d'autres qu'à moi de prouver que le Catholicisme n'est que l'Idéalisme et l'Unité.

Alors viendra la justification rationnelle de cet heureux *préjugé*, base de toute morale populaire, de cette croyance consolatrice, de cette religion toute de lumière, de mansuétude et de pureté, religion souillée tant de fois et défigurée de tant de manières par l'ignorance et par les passions humaines. Alors finiront tous les malentendus et toutes les intolérances. Alors finiront

tant de méfaits et tant de malheurs qui presque tous ont leur principe dans l'oubli de la religion.

En terminant ce livre, que je donne avec confiance pour une œuvre d'indépendance et de bonne foi, et qui n'en deviendra pas moins, pour quelques esprits prévenus, un vaste sujet d'incriminations, qu'il me soit permis de hasarder un vœu, que d'autres déjà ont émis avant moi.

C'est qu'un concile général s'assemble, et que les représentans de toutes les communions chrétiennes y soient appelés. Là pourraient se décider toutes les grandes questions sociales; c'est de là enfin que sortirait peut-être cette unité religieuse et politique, si désirable pour le repos et pour la liberté du monde!

FIN DE LA QUATRIÈME ET DERNIÈRE PARTIE.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES

DANS CE VOLUME.

DEUXIÈME PARTIE.

L'ÉTHIQUE.

DES IDÉES MORALES ET DU PRINCIPE D'ACTION.

Pages.

CHAP. Ier. Origine des idées morales et des sentimens moraux..... 1

CHAP. II. De la transformation des idées morales en lois politiques..... 12

CHAP. III. De la moralité des actions humaines, du principe de famille et de la nature des affections morales..... 16

CHAP. IV. Continuation du même sujet. — Du principe de propriété..... 23

CHAP. V. De la souveraineté..... 29

CHAP. VI. La patrie..... 34

Pages.

CHAP. VII. Continuation du même sujet. Des idées d'honneur et de gloire; des sacrifices; du suicide..... 41

CHAP. VIII. Des idées et des sentimens d'amitié, de sympathie et de pitié..... 50

CHAP. IX. Du droit de vengeance et de résistance..... 61

CHAP. X. Des bons préjugés. — Influence de l'éducation..... 70

CHAP. XI. De la nature du plaisir, et des passions en général..... 80

TROISIÈME PARTIE.

LA LOGIQUE.

L'ART DE RAISONNER UNE FOIS RÉDUIT A UNE LANGUE BIEN FAITE, LA LOGIQUE DOIT SE BORNER A LA GRAMMAIRE GÉNÉRALE, QUI EST L'ÉTUDE DES LOIS UNIVERSELLES DU LANGAGE.

CHAP. UNIQUE..... 99

I. Caractères d'une langue bien faite..... 100

II. Du sens figuré..... 105

III. De la nécessité des signes pour exprimer nos idées..... 107

IV. Les gestes ont été le premier de tous les langages; ils ont donné lieu au langage des mots..... 109

Pages.

v. Des langues écrites, ou du langage des mots. 109
vi. Les premiers mots doivent leur origine au besoin et aux circonstances..... 112
vii. Distribution naturelle des mots..... 114
viii. Trois sortes de mots expriment, à rigoureusement parler, toutes nos idées..... 118
ix. Le substantif..... 121
x. Du modificatif adjectif..... 122
xi. Des genres..... 124
xii. Des nombres..... 128
xiii. Du verbe..... 130
xiv. Des modifications du verbe..... 132
xv. Considérations sur les personnes et sur les mots : JE, NOUS, TU, VOUS, IL, ILS..... 133
xvi. Sur les temps et sur les modes..... 135
xvii. Des prépositions..... 140
xviii. De la proposition grammaticale..... 141
xix. Accessoires de la proposition..... 149
xx. Propositions considérées comme accessoires. 151
xxi. Proposition incidente..... 153
xxii. Proposition subordonnée..... 159
xxiii. Récapitulation..... 164
xxiv. Analyse d'une fable d'Ésope..... 165
xxv. De l'article..... 171
xxvi. Des pronoms..... 172

Pages.

XXVII. Du participe..... 174

XXVIII. Expressions composées..... 178

XXIX. De la syntaxe..... 181

QUATRIÈME PARTIE.

LA POLITIQUE.

DE L'ORDRE POLITIQUE ET DES LOIS.

CHAP. Ier. De l'histoire considérée comme premier fondement des sciences politiques..... 183

CHAP. II. Commencement des sociétés..... 189

CHAP. III. Institution de la famille et commencement du pouvoir politique..... 194

CHAP. IV. Du premier degré de civilisation et des premiers fondemens du droit civil. 198

CHAP. V. Comment les lois, tant civiles que politiques peuvent varier, chez les différens peuples, sans s'écarter de la loi naturelle..... 206

CHAP. VI. Des origines de la souveraineté, et de l'établissement des pouvoirs politiques..... 210

CHAP. VII. Des droits et des devoirs réciproques du souverain et des citoyens..... 215

CHAP. VIII. Le droit naturel, base de toute bonne politique..... 218

Pages.

CHAP. IX. Passage successif du premier degré de la civilisation aux degrés subséquens..... 224

CHAP. X. De l'inégalité des conditions sociales, et de l'état des peuples véritablement civilisés..... 229

CHAP. XI. De la nature des richesses en général. 243

CHAP. XII. De la richesse publique..... 247

CHAP. XIII. Des moyens d'échange. Usage de la monnaie..... 253

CHAP. XIV. Principe du droit des gens..... 257

CHAP. XV. Du principe de religion..... 261

FIN DE LA TABLE DU SECOND ET DERNIER VOLUME.

APOLOGIE

DE LA

THÉORIE DE L'HOMME INTELLECTUEL ET MORAL

EN SIX DISCOURS

Adressés par l'auteur à l'Académie des sciences morales et politiques.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUE DANS L'APOLOGIE.

—

Premier discours. — Du mysticisme, de la scolastique et de la synthèse. 1

Deuxième discours. — De la méthode soi-disant préconceptive, autrement appelée *intuition immédiate*, et de l'éclectisme 39

Troisième discours. — Justification du panthéisme au point de vue de la morale. 79

Quatrième discours. — De la certitude matérielle, ou sensible, ou physique, et de la certitude intellectuelle, ou rationnelle, ou métaphysique 111

Cinquième discours. — Continuation du même sujet. — Esthétique du langage. — Matérialisme des scolastiques. — Apologie définitive des règles sociales exclusivement fondées sur la nature, l'expérience et la science humaine. 151

Sixième discours. — De la certitude religieuse. — Théisme et panthéisme. 205

FIN DE LA TABLE.

SCEAUX. — IMPRIMERIE DE MUNZEL FRÈRES.

PREMIER DISCOURS.

DU

MYSTICISME, DE LA SCOLASTIQUE

ET DE LA

SYNTHÈSE.

> Frustra magnum exspectatur augmentum in scientiis ex superinductione et insitione novorum super vetera : sed instauratio facienda est ab imis fundamentis, nisi libeat perpetuò circumvolvi in orbem, cum exili et contemnendo progressu.
>
> (BACON, *Nov. org.* XXXI.)

Messieurs,

Un grand poëte de l'antiquité, Lucrèce, caractérisait ainsi l'objet de la saine philosophie : *Savoir en quoi consiste la nature de l'esprit humain, par quels moyens tout s'opère, et par quelle puissance tout est dirigé en ce monde :*

> Unde animi constet natura videndum est,
> Qua fiant ratione, et qua vi quæque gerantur
> In terris.

En limitant ces expressions du poëte-philosophe

à leur véritable sens, on voit que, par ces mots, *animi natura, qua ratione, quâ vi*, Lucrèce ne désigne pas autre chose que les besoins, les facultés, les opérations et les découvertes de l'homme *sur la terre ;* c'est-à-dire qu'il borne la vraie philosophie à l'étude des puissances et des moyens mis en jeu dans l'homme pour l'acquisition de ses *idées* ou *connaissances*, et pour la satisfaction de ses besoins de tout genre, besoins sensuels, besoins intellectuels et besoins moraux, ou, ce qui revient au même, pour l'enfantement et le progrès des arts, des sciences, des mœurs et des lois ; et Lucrèce a dit vrai, messieurs ! C'est qu'en effet la *logique* ou *grammaire universelle*, appliquée aux sciences en général et particulièrement à la morale et à la législation, est uniquement ce qui constitue la vraie philosophie. Le mot *métaphysique*, dont l'emploi est légitime et raisonnable, quand il sert à nommer la science qui a pour objet les facultés et les idées considérées dans leurs origines prochaines et secondaires, et dans leur génération saisissable, ainsi que les signes du langage considérés dans leurs rapports avec la pensée, ce mot *métaphysique* n'est plus que la dénomination d'une science en l'air, d'une prétendue science qui excite à bon droit la risée et le mépris des sages, quand on prétend l'appliquer à un ordre de choses dont la connaissance échappe à jamais aux investigations de l'esprit humain.

Mais l'esprit humain, s'étudiant lui-même, doit-il procéder autrement que l'esprit humain étudiant les

choses qui sont ou qu'il croit hors de lui? Doit-il accepter d'autres points de départ que les faits attentivement observés et soumis à des expérimentations assez multipliées et assez rigoureuses, pour qu'il puisse en induire des lois incontestables ? Enfin, les sciences morales et politiques doivent-elles être, oui ou non, des *sciences exactes* ?

Certes, messieurs, il est bien surprenant et bien triste que, de nos jours, un grand nombre d'esprits demeurent encore indécis sur la réponse à faire à cette question nettement posée ; et, ce qui est plus surprenant et plus triste encore, c'est que plusieurs même répondent résolument : Non !

Qu'est-ce qu'une science exacte? C'est celle, dit-on, où l'on démontre rigoureusement. Mais, comme l'observe très-judicieusement Condillac, si l'on ne démontre pas quelque chose rigoureusement, on ne le démontre pas du tout. Il n'y a donc pas de milieu entre la démonstration rigoureuse et l'absence totale de démonstration. Une preuve n'est une preuve qu'autant qu'elle est rigoureuse, indépendamment même du plus ou moins de clarté et de précision des signes de langage qui servent à la formuler. Or donc, attribuer à certaines sciences le nom d'*exactes*, c'est laisser croire qu'il y aurait des sciences *inexactes*, des sciences où l'on ne démontrerait pas *rigoureusement*, c'est-à-dire, des sciences où l'on ne démontrerait pas du tout.

Il est pourtant des philosophes qui font à leur science le singulier honneur de la ranger dans cette

dernière catégorie ; et suivant eux, c'est là ce qui en fait le sublime. Car elle ne doit pas, disent-ils, procéder comme les autres sciences, misérables profanes, qui marchent terre à terre. C'est par l'imagination, c'est par je ne sais quel enthousiasme divin, c'est par une sorte de révélation intuitive, d'inspiration sentimentale et d'élan mystique, c'est par l'aspiration vers les choses d'en haut que, non-seulement elle parviendrait à la découverte des choses d'ici-bas, mais qu'elle irait même jusqu'à pénétrer (ce qui serait infiniment plus glorieux sans doute) jusqu'au giron des vérités célestes !

Eh bien ! messieurs, je le proclame avec une entière franchise : tout en respectant et en admirant, dans les autres productions de quelques-uns de ces esprits illustres, ce qu'il y a de respectable et d'admirable, je ne puis me défendre, à l'endroit des conceptions soi-disant merveilleuses dont je viens de parler, d'un double sentiment que vous condamnerez peut-être, bien que, de ma part, il n'ait pas pour objet les hommes, mais seulement les idées : ce double sentiment est celui du mépris et de l'aversion ; et il est légitime ! je dis du *mépris*, parce que les aberrations d'une imagination volontairement déréglée, chez ces philosophes épris à l'excès du merveilleux, et qui, dans l'antiquité comme dans les temps modernes, ont ainsi préféré l'édification des systèmes les plus fantastiques à la découverte des sciences vraies par le moyen de l'expérience et de l'induction, ces aberrations sont plus

méprisables que celles des visionnaires et des songes-creux, pauvres malades qui, après tout, ne doivent exciter que la compassion due à leur infortune. Mais je dis aussi de l'*aversion*, parce que ces aberrations, en se croisant et se mêlant les unes aux autres, et en s'identifiant, dans la suite des siècles, avec les croyances religieuses qu'elles modifiaient et transformaient, en les obscurcissant et en les rendant même inintelligibles, à la faveur des abus du langage et au profit des calculs de la politique égoïste, ces aberrations ont trop longtemps arrêté ou ralenti la marche de l'esprit humain dans les voies de la vérité, servi le charlatanisme dans ses entreprises, aidé l'esprit de rapine et de domination dans l'accomplissement de ses desseins, et précipité les nations modernes dans les plus sanglantes catastrophes. Tant il est vrai que l'erreur, surtout en ces matières, n'est jamais innocente, parce qu'elle est toujours grosse de conséquences funestes!

Mais ces philosophes de malheur ne sont pas seulement les sophistes des vieux âges, ni les subtils discuteurs de l'école d'Alexandrie, ni les anciens mystiques, tels que Plotin, Porphyre, Jamblique et Proclus, suivis à la trace, dans les temps modernes, par les Mercure Van Helmont, les Poiret, les Jacobi et *tutti quanti*. Nous voyons aussi, de temps à autre, prendre rang parmi les rêveurs de cette espèce, des écrivains du plus grand génie, tels que Platon et Cicéron lui-même. Ainsi, qu'est-ce que ce *Songe de Scipion*, gratifié par Macrobe, son commentateur, d'une admiration si

outrée, qu'il regarde ce poëme en prose comme renfermant, sous sa très-petite étendue, toute la philosophie, c'est-à-dire toute la science, tant divine que rationnelle, dans son universalité? Rien qu'une fiction sans portée au point de vue moral, et qui, si on veut la considérer comme un monument poétique élevé à la gloire de Rome, pâlit et s'efface d'une bien triste manière en regard de ce sixième chant de l'Énéide où Virgile, s'emparant des brillantes chimères empruntées par l'école de Pythagore et par celle de Platon aux mythes et aux dogmes orientaux, en opère si heureusement la fusion avec les traditions nationales et les attrayantes fantasmagories du paganisme romain.

En veine, comme je le suis, messieurs, de colère bien légitime et de juste dénigrement, pourquoi ne signalerais-je pas à l'animadversion de la génération présente ces mille et une philosophies qui, abandonnant, ou dédaignant, ou encombrant les voies de la certitude scientifique, ont, avant et même depuis Bacon, suspendu ou retardé la marche des sciences en général et particulièrement de celles qu'on nomme aujourd'hui *sciences morales et politiques*. Ainsi, qu'on parcoure d'abord l'histoire de ces écoles du moyen âge, dont la prétendue science, il faut encore le dire bien haut, a été plus qu'inutile, car elle a été mortelle, durant ce long règne du mal, au progrès des mœurs et de l'esprit des nations, en dépit de quelques vérités anciennes qu'enseignaient ces écoles par tra-

dition et sans en apercevoir ni l'origine ni la portée. C'est à bien bon droit qu'on les accuse d'avoir, pendant douze siècles, enrayé le char de la raison humaine. Et pourquoi donc ne pas le proclamer de toute la force de nos convictions? Oui, la doctrine de l'autorité, la souveraineté des axiomes, le règne exclusif de la méthode de déduction, les spécieux et stériles procédés de l'art syllogistique, encore préconisé de nos jours, n'ont rien engendré que les ténèbres, et n'ont rien produit que le mal en toutes choses, à toutes les époques de l'histoire!

Ainsi, toutes les fois que parmi les maîtres de la scolastique, il apparaît un de ces hommes extraordinaires, qui, s'arrachant le bandeau des yeux, et brisant les entraves d'une tyrannique logomachie (*philosophia theologiæ ancilla*), ose tenter de s'ouvrir les routes de l'expérience et de l'induction, voyez-le tomber infailliblement, victime de son religieux amour pour cette vérité dont il s'est fait l'apôtre. Roscelin, dès le onzième siècle, est condamné par un synode de Soissons, pour avoir nié l'Universel *a parte rei*. Abailard est persécuté pour la même cause; et Arnaud de Brescia, leur disciple, monte sur le bûcher, parce qu'il a, de surplus, trop bien caractérisé le jargon scolastique, en le signalant à bon droit comme un instrument d'exploitation lucrative pour les adroits spoliateurs des nations aveuglées. Plus tard, Roger Bacon, pour prix du généreux essor qui précipite ses pas dans le champ des décou-

vertes, ne trouve, dans cette foule de scélérats encapuchonnés qui l'environnent, que des persécuteurs impitoyables ; et c'est grâce à eux qu'il perd ses plus belles années, enseveli dans les cachots. Au commencement du quinzième siècle, Jean Hus, accusé devant le concile de Constance, reçoit, de la bouche d'un des Pères du concile, cette singulière interpellation : *Si vous ne croyez pas à l'universel A PARTE REI, vous ne croyez pas à la présence réelle ;* et c'est alors que les propositions qu'on lui a fait formuler et qui servent de prétexte à l'accusation, quoique très-orthodoxes en elles-mêmes, sont insidieusement torturées, à l'aide de cet esprit subtil et opiniâtre qui caractérise l'École, et interprétées de telle sorte que, sur son refus de les rétracter, il est brûlé vif en présence de l'électeur palatin, par ordre de cet empereur Sigismond, imbécile exécuteur des volontés du concile, et pour l'honneur de la scolastique ! Son disciple Hiéronyme, dit Jérôme de Prague, éprouve le même sort : une affreuse guerre civile s'ensuit, et les deux suppliciés trouvent quarante mille vengeurs qui, pendant seize années consécutives, promènent sur la Bohême et sur les terres de l'empire la désolation et le carnage. Un siècle et demi après le martyre de Jean Hus et de Jérôme de Prague, voyez encore l'infortuné Ramus égorgé pour avoir voulu, dans une autre sphère d'idées, secouer le joug de cette scolastique implacable ! Enfin, pour caractériser les malheurs et les crimes causés par cette abominable langue

de l'École (*philosophia theologiæ ancilla*), ce n'est pas trop que de la déclarer coupable de ces millions de meurtres, juridiques et autres, de ces milliers de massacres dissimulés ou atténués par quelques narrateurs intéressés et peu fidèles, et que Voltaire supputa et dénombre avec une complaisance à bon droit malicieuse, mais sans s'écarter jamais de l'exacte vérité. Oui, c'est bien là ce que nous offre l'histoire, l'histoire véridique et inexorable, dans toutes ses pages souillées de sang et de boue ! Pourquoi donc chercher alors à transiger par je ne sais quelle tendance révérencieuse que rien ne justifie, que rien n'excuse, avec ces fatales erreurs? Pourquoi travailler même à les mélanger, à les mettre en fusion, comme si c'était chose possible, avec la vérité, ainsi qu'on met en fusion l'alliage avec l'or pur? Je veux, ici comme partout, dire, à ce sujet, ma pensée toute entière. Un membre de cette académie, écrivain renommé, dont je suis bien loin assurément d'avoir embrassé les doctrines, mais à qui je dois de m'être laborieusement livré à l'étude de cette histoire de la philosophie et des philosophes, M. Cousin, aux yeux de qui cette histoire de la prétendue science et de ses vicissitudes semble se présenter comme étant presque la science elle-même, tandis qu'elle ne s'offre à d'autres yeux, dans sa majeure partie, que comme l'utile procès-verbal des mécomptes et des déceptions de la raison humaine; M. Cousin, s'efforçant, il y a quelques années, de réhabiliter l'honneur du syllogisme, s'ex-

primait ainsi : « L'art syllogistique est *tout au moins* » une escrime puissante qui donne à l'esprit l'habi- » tude de la précision et de la vigueur; et c'est à » cette mâle école que se sont formés nos pères. » (*Circulaire du 17 juillet 1840.*)

Ah! monsieur, c'est pousser trop loin le respect de ce qui n'est plus et ne ressuscitera jamais, je l'espère du moins, et vous aussi, je le crois! mais c'est encore pousser trop loin l'oubli des maux dont vos devanciers ont souffert. Impossible, monsieur, à mon esprit comme à mon cœur, je ne dirai pas de participer à cet enthousiasme de commande, mais même de rien comprendre à votre indulgence et à votre longanimité. Cette prétendue science ne m'inspire, à moi, comme le mysticisme alexandrin et tous les autres mysticismes, que le mépris et l'aversion. Vous donnez le nom d'*escrime puissante* à un art qu'on pourrait traiter avec indulgence en le comparant à celui du joueur de gobelets, mais qu'il faut justement stigmatiser en le comparant à l'adresse du sicaire, soit qu'il tue dans l'ombre, soit qu'il frappe audacieusement de jour et en pleine poitrine. L'histoire est là pour appuyer ce jugement qui n'a rien de trop rigoureux ici, rien d'exagéré, quoique vous puissiez dire sur la *mâle école*, *où*, selon vous, *se sont formés nos pères!*

Nos pères, sous les auspices de l'art syllogistique, n'ont jamais rien été que des esclaves et des bourreaux; ou, si vous voulez être indulgent, c'étaient

des enfants sans intelligence et sans pitié. Dites que ce ne fut pas leur faute, mais celle des circonstances, que tout ne se fait pas en un jour, que la marche de l'humanité à travers les siècles s'opère dans la limite d'un temps donné, au moyen d'un nombre de pas calculé et fixé par la Providence ; qu'enfin il ne faut pas juger les époques antérieures en les comparant aux époques ultérieures ; j'y souscrirai peut-être ; mais de là au panégyrique et à l'ovation, il y a loin, monsieur ; et d'ailleurs, si, parmi toutes les circonstances qu'à votre exemple, je veux, moi aussi, rendre responsables de cette barbarie de douze siècles, il faut mettre en première ligne les invasions répétées de tant de hordes sauvages, n'est-il pas vrai encore qu'après l'anéantissement de toute littérature et de toute saine méthode, l'harmonie que, dès le principe, vous voyez s'établir, pour l'asservissement et l'exploitation en commun des populations vaincues, entre l'ignorance grossière des envahisseurs et l'ignorance cultivée et raffinée des conservateurs du jargon scolastique, n'est-il pas vrai, dis-je, que cette harmonie est, sans aucun doute, ce qui acheva d'opérer d'une façon décisive et, en quelque manière, de régulariser, pour un nombre indéterminé de siècles, l'abrutissement systématique et traditionnel de l'espèce humaine, à tous les degrés de l'échelle sociale ?

Avouez-le donc : nos pères ne commencent réellement à sortir des langes de l'enfance intellectuelle qu'à l'époque où Bacon et Descartes viennent enfin briser

ce sceptre odieux de l'oppression scolastique, au nom de la liberté d'examen, en osant, dans l'ordre des choses profanes, ce qu'avaient osé avant eux Luther, Mélanchton, Swingle et Calvin dans l'ordre des choses sacrées. Je dis Bacon et Descartes : mais c'est au premier surtout que l'humanité est redevable de cet immense bienfait. Bacon, avant tout autre, a posé les bases de cette science empirique et rationnelle dans le vrai sens du mot, qui ne reconnaît d'autres principes que les faits constatés, ni d'autres axiomes que les lois extraites par induction de l'observation réitérée de ces faits. C'est la métaphysique pratique des Copernic, des Galilée, des Keppler, des Newton, de tous les génies créateurs des sciences et de tous les génies qui en ont reculé les bornes. C'est celle enfin de presque tous les grands écrivains français du dernier siècle, dont les œuvres immortelles ont inspiré aux hommes un amour aussi ardent que réfléchi pour cette liberté de penser qui a commencé et doit tôt ou tard achever de se traduire, par toute la terre, en liberté civile, politique et religieuse !

Descartes, dont le génie indépendant n'a pas moins victorieusement contribué que les réformes hardies du philosophe anglais, au siége et à la démolition des vieux repaires de la tyrannie magistrale, Descartes a cependant bien moins fait que Bacon pour les progrès ultérieurs de la science. Trop impatient pour demander le secret des lois à l'expérience et à l'induction, il a mieux aimé imaginer ces lois que de travail-

ler à les découvrir. C'est ainsi qu'il s'est fait l'initiateur de la nouvelle *méthode hypothétique*, nommée de nos jours *rationalisme* (1), et c'est ainsi qu'il est sou-

(1) Le mot *rationalisme* a deux significations dans le langage des philosophes de nos jours. Il sert d'abord à signaler la juste préférence donnée au libre examen, c'est-à-dire à l'emploi *rationnel* des facultés de l'esprit, sur l'obéissance aux injonctions arbitrairement dogmatiques de l'autorité; et ce n'est pas d'aujourd'hui que, dans ce sens, je me déclare éminemment *rationaliste*. Mais ce mot est encore le nom qu'on donne à la méthode soi-disant *préconceptive*, qu'on appelle aussi *transcendentalisme*, et quelquefois *idéalisme*, quoique cette dernière dénomination serve originairement et plus spécialement à désigner la doctrine qui nie la réalité objective du monde physique, et ne voit dans ce qu'on nomme *objets extérieurs*, que nos propres idées, doctrine essentiellement liée à celle du *panthéisme*. Or, la méthode soi-disant *préconceptive* a la prétention de découvrir, *à priori*, les vérités d'un certain ordre, indépendamment de toute étude des faits et de toute induction, au moyen de ce qu'on appelle *sens intuitif, intuition rationnelle, appréhension métaphysique, raison,* comme si le mot *raison* signifiait autre chose que la puissance de raisonnement supérieure qui élève l'homme au-dessus de la bête, puissance dont les perfectionnements et les vices sont identiques aux perfectionnements et aux vices du langage! Cette méthode, soi-disant préconceptive, est la seule qui, si l'on en croit ses partisans, soit digne de porter le nom de *métaphysique!* Il ne faut pas s'étonner alors que tant de bons esprits et de vrais savants méprisent de bonne foi la métaphysique, et se moquent des métaphysiciens! N'est-il pas, en effet, ridicule autant que déplorable, de voir encore aujourd'hui des hommes de haut savoir et des écrivains d'un mérite incontestable, s'entêter à distinguer la philosophie de la science, comme si quelque chose qui serait antérieur à la science, qui serait différent de la science, qui serait opposé à la science, qui se prétendrait supérieur à la science, et que, par la plus burlesque des antiphrases, on appellerait la *philosophie*, c'est-à-dire l'*amour du savoir*, pour-

vent tombé dans les égarements qu'il reprochait aux anciens.

Quelle différence peut-on mettre, en effet, entre une proposition soi-disant révélée par l'inspiration théurgique, ou bien encore admise comme incontestable sur la seule *autorité* de son auteur, et une proposition *préconçue*, c'est-à-dire qu'on prétendrait obtenir par la seule application de l'activité de l'esprit à une faculté qu'on nommerait *sens intuitif*, *conscience*, *intuition rationnelle*, *métaphysique profonde*, *raison pure*, *faculté de connaître* indépendamment de toute sensation, de toute observation de faits et de toute induction? Archimède ne découvre pas sa fameuse loi si incorrectement appelée *principe* d'Archimède, en la posant comme hypothèse à la suite d'une méditation purement intuitive, mais bien en observant des faits sensibles qu'il compare, et dont il abstrait et note en son esprit le point de vue commun, au moyen d'une formule aussi claire et aussi brève que possible. Ainsi font plus tard Copernic, Galilée, Torricelli, Keppler, Newton. Je dis que les *lois*, ou vérités, découvertes de cette manière par ces grands philosophes, sont très-incorrectement nommées des principes; car *principe* signifie *point de départ*, *commencement*; et toute loi, comme toute autre notion générale, est au contraire, pour l'intelligence humaine, un point d'arrivée, une

rait être jamais autre chose qu'un amas de conceptions misérables, dignes de tous les dédains des esprits sérieux et de tous les sarcasmes des esprits railleurs!

fin, un résultat. Ce résultat peut devenir ensuite, et devient même souvent pour les esprits logiques, le point de départ, le principe d'autres résultats s'engendrant ainsi les uns les autres comme principes et comme conséquences, en nombre indéterminé, ce qui alors constitue régulièrement une science ; mais le premier point de départ, le premier principe, est toujours un fait, ou un groupe de faits perceptibles aux sens. C'est ainsi que chaque proposition de géométrie est une notion abstraite et générale, issue de l'idée sensible et individuelle de la figure qui sert à la démontrer, idée sensible et individuelle rangée sous l'extension des axiomes mathématiques, mais non pas contenue en eux, ni engendrée par eux, comme on l'enseigne bien à tort ; c'est elle, au contraire, qui contient et engendre ces axiomes, comme toutes les idées de figures possibles les contiennent et les engendrent également, tandis que les axiomes ne contiennent et n'engendrent pas plus les idées de ces figures, que l'idée de *l'être* ne contient et n'engendre l'idée de *l'animal*, l'idée de l'animal celle du *mammifère*, l'idée du mammifère celle du *cheval en général*, et cette dernière, l'idée individuelle du premier cheval que vous aurez vu dans votre enfance ; car c'est, en sens totalement inverse, l'idée de l'individu, qui contient et engendre celle de la *classification*, ou *catégorie*, métaphoriquement représentée sous l'emblème d'une famille (*genus*), dans laquelle on suppose gratuitement que l'individu serait engendré. La plus abstraite et la plus universelle des

classifications, *l'être*, ne contient qu'elle même, et n'engendre rien; ce qui revient à dire que le plus abstrait et le plus universel des axiomes vrais, *Ce qui est, est*, bien loin de contenir et d'engendrer toutes les autres vérités moins abstraites et moins générales, ainsi que les propositions vraies qui ont pour objet des individus, est au contraire lui-même contenu dans chacune d'elles, engendré par chacune d'elles, partiel à l'égard de chacune d'elles; car il n'est que le point de vue commun à toutes, et, à ce titre, il est la plus stérile de toutes les vérités. Ne contenant, en effet, que lui-même, il n'engendre absolument rien, et ne peut pas dès lors fournir à l'esprit la moindre notion ultérieure, puisqu'une vérité générale ne saurait contenir et engendrer, à elle seule, qu'une vérité plus générale encore; enfantement impossible à la plus générale de toutes. Conséquemment, de telles vérités ne sont pour l'esprit que de bonnes classifications opérées au moyen d'une langue bien faite, propres à mettre de l'ordre dans les connaissances, et, ce qui est un immense avantage, servant de pierres de touche infaillibles pour vérifier des propositions moins générales et des propositions qui n'auraient pour objet que quelque phénomène individuel. C'est en cela seulement que consiste toute l'utilité réelle de la déduction, quand elle est exacte. Par exemple, une affirmation quelconque sur la mesure de l'étendue est évidemment fausse, quand elle est en contradiction avec un des axiomes mathématiques; de même qu'aussi cette proposition, *Tout*

est engendré de rien, est évidemment fausse, parce qu'elle est la négation de la plus universelle de toutes les vérités, *Ce qui est, est.* C'est bien assez pour tous ces axiomes plus ou moins généraux, mathématiques et autres, d'un rôle aussi prépondérant et qui est bien leur apanage incontesté, sans qu'on leur attribue encore, ainsi que l'ont fait tant de philosophes, une fécondité qu'ils sont très-loin d'avoir. Leur grande utilité, comme dit Condillac, en parlant des règles les plus générales de la méthode, est la même que celle des garde-fous, qui empêchent les voyageurs de tomber, sans pour cela les faire marcher plus vite. Mais revenons sur leur origine et leur génération. Pourquoi et comment sont-ils vrais à tous les égards? D'où sont-ils primitivement originaires? Est-ce de la Sensation ou de la Raison pure? C'est sur quoi l'on discute encore!

Ἀξιωμα veut dire *autorité*, *dignité*, *majesté*. Mais, comme le Rationalisme ne reconnaît, non plus que l'Expérimentalisme, ni autorité, ni révélation théurgique, ses adeptes ne se font pas faute de ranger les axiomes vrais, les lois, les règles certaines, les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses, dans la catégorie de ces vérités que l'esprit humain découvrirait par intuition rationnelle, par préconception, en dehors de toute notion fournie par les sens; ils prétendent que ces axiomes sont les idées *par excellence*, dont il serait impossible d'expliquer autrement l'origine. Il en serait de même, comme on

sait, de beaucoup d'autres idées, telles que celles du *temps*, de *l'espace*, de la *cause* et de l'*effet*, du *beau*, du *juste*, de *l'absolu*, du *nécessaire*, de l'*âme* et de *Dieu*, idées que l'esprit humain ne se procure, suivant eux, que par l'application de son activité à ce qu'ils nomment *raison*, ou *sens intuitif*, ou *conscience*, ou *sens intime*, et sans que ce qu'on appelle communément les cinq ou six sens, y soit pour rien.

D'autres philosophes, qui soutiennent que l'homme a un certain nombre d'idées innées, affirment que ces idées innées sont précisément les vérités dont nous parlons, c'est-à-dire les vérités les plus générales au triple point de vue physique, métaphysique et moral. Ils nomment ces idées *principes de connaissance*, *vérités premières*, *notions nécessaires*, *conceptions pures*, *exégèses synthétiques*, etc., et c'est en elles qu'ils voient les sources, les principes générateurs d'où sortiraient, au moyen de la déduction, qui est le syllogisme lui-même, toutes les connaissances que nous pouvons acquérir dans ce monde. Qu'on me permette d'abord de signaler en passant l'impossibilité où nous sommes de concevoir que l'enfant qui vient de naître, possède même à l'*état latent*, comme ils disent, des notions telles que celles-ci, *Le juste est ce qui est conforme au droit et à la raison*, *La justice est la vertu qui fait qu'on rend à chacun ce qui lui appartient*, et une foule d'autres notions du même ordre, antérieurement à toute relation sociale, et sans posséder les signes d'un langage artificiel quelconque, alors que notre intelligence

d'adulte est elle-même impuissante à saisir un jugement abstrait et général, quel qu'il soit, isolément des signes articulés ou mimiques, et des groupes de signes ou propositions, qui servent à l'exprimer et en sont, pour ainsi dire, l'indispensable incarnation! Cette seule considération suffirait déjà pour démontrer l'absurdité de la doctrine des idées innées. Mais admettons pour un instant cette hypothèse, et supposons qu'à sa naissance, l'homme soit réellement en possession d'un certain nombre de principes généraux. Quel parti va-t-il en tirer? que va-t-il faire de ces idées soi-disant primitives, de ces exégèses synthétiques? Elles contiennent, dites-vous, par cela seul qu'elles sont très-générales, et que de plus, selon vous, elles sont *premières*, elles contiennent toutes les vérités possibles; elles sont les idées mères, les bases du système entier des connaissances humaines, les sources de toutes les découvertes! Rien n'est plus erroné, rien n'est plus faux; et il suffit d'un peu d'attention pour voir qu'une idée générale ne saurait engendrer, comme je viens de le faire observer, qu'une idée plus générale encore! Mais supposons néanmoins qu'il en soit autrement; supposons que vous disiez vrai! Quelle nécessité, ou seulement quelle utilité trouvez-vous donc alors à reconnaître un si grand nombre de ces vérités comme idées innées? Il vous suffit d'en admettre comme telle, une seule, à savoir, celle de l'*être*, qui selon vous, contient et engendre primitivement toutes les autres. Oui, vous n'avez besoin de proclamer *idée innée* que ce seul

axiome, *Ce qui est, est;* car avec cet axiome, chaque homme apporte, en entrant dans la vie, la science universelle infuse. A l'œuvre donc, enfants et jeunes hommes, saisissez-vous avec un empressement respectueux de cet aphorisme divin; concentrez sur lui votre attention toute entière; tournez et retournez-le en tout sens; interrogez-le avec une foi vive; écoutez-le avec un religieux enthousiasme; cultivez-le avec une patience et un courage infatigable, pour faire sortir à grands flots, de son inépuisable essence, les précieux trésors qu'elle renferme; et de ce long et beau travail, qu'allez-vous retirer? Néant! Grands partisans des principes abstraits, qui en avez même inventé en trop grand nombre, de très-obscurs et de très-erronés, ô vous, apôtres de la scolastique, et vous aussi, Descartes, Malebranche, Leibnitz et tant d'autres, qu'avez-vous retiré de ces aphorismes, qui vous avaient paru d'abord si fertiles en découvertes? Néant! Et vous tous, présents ou à venir, qui tentez ou tenterez de suivre de si illustres devanciers dans une pareille voie, qu'obtiendrez-vous pour résultat final de tant de pénibles efforts? Néant! Loin de moi cependant, messieurs, l'idée de rabaisser systématiquement ces hommes célèbres! je dis, tout au contraire, qu'ils ont notoirement acquis la gloire qui leur est due, alors précisément qu'ils ont abandonné cette voie fatale, pour s'élancer, par une heureuse inconséquence, et au grand profit du monde intellectuel, dans le chemin du vrai, sur les pas toujours assurés de l'expérience, et

aux clartés du flambeau de l'analyse. Voyez comme dans leurs bons écrits, où figurent presque toujours au début, avec une sorte d'apparat, quelques-uns de ces principes abstraits qu'ils ont l'air de prendre pour point de départ, et qui ne sauraient servir qu'à marquer le terme de leur route, voyez comme ils s'esquivent avec adresse et sans bruit des cryptes obscures et tortueuses du labyrinthe, pour s'engager bientôt au pas de course et à la grande lumière du soleil, dans la vaste et fertile région des faits heureusement observés, rapprochés et comparés! Puis de l'étude de tous ces faits, dont la comparaison ne saurait les rebuter, voyez-les marcher d'abord à la découverte des lois les moins générales, et, à partir de ces dernières, monter de proche en proche, sans jamais s'égarer, jusqu'aux plus universelles, qui dominent toutes les autres, mais que toutes les autres soutiennent! Montesquieu nous en offre un des plus beaux exemples dans son *Esprit des lois*, œuvre dont l'exécution excédait presque la force humaine, et dont les défauts, principalement en ce qui concerne l'ordre des matières, tiennent à dès difficultés dont la critique n'apprécie pas assez exactement le nombre et la grandeur. Si l'on ne perdait pas trop souvent de vue que ce n'est point un livre élémentaire, et que sa lecture, pour être entreprise avec fruit, suppose d'assez fortes études préalables en histoire, en législation et en économie publique, on conviendrait qu'au point de vue de la méthode, il est à peu près tout ce qu'il pouvait être. Observez néanmoins,

comme à son début l'auteur ne peut se défendre de la manie des principes abstraits. Il commence par une proposition qui, bien que vraie à tous les égards et formulée en termes parfaitement exacts, n'a pourtant, à raison de son excessive généralité, aucun sens en tête de son livre, et devrait presque, pour en avoir, n'être placée qu'à la fin. *Les lois*, dit-il, *sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses !* Voilà une définition qui certes ne fait connaître en aucune manière l'objet défini, et qui ne veut rien dire autre chose, sinon que les rapports nécessaires dérivant de la nature des choses, se nomment *lois*, en d'autres termes que *les lois sont les lois*. Qu'est-ce en effet que les rapports nécessaires dérivant de la nature des choses, quand rien n'a servi précédemment à fixer ces idées vagues de *rapports*, de *nécessité*, de *dérivation* et de *nature* ? Quoi qu'il en soit, bien que, comme notion des plus abstraites, elle contienne fort peu de chose, et n'engendre presque rien, cette définition paraît aux yeux éblouis et trompés des rationalistes, cartésiens et autres, et des partisans des idées innées, contenir et engendrer à elle seule tout le livre de *l'Esprit des lois*. Si cependant Montesquieu se fût par malheur borné à cette exégèse synthétique, et n'eût médité que sur elle à l'exclusion de toute autre source d'idées, pour en extraire son œuvre, quand bien même il aurait vécu, par l'effet d'une grâce miraculeuse, vingt siècles et plus, il en serait certainement resté à son premier chapitre.

Ici, messieurs, vient tout naturellement se replacer la grande question de l'analyse et de la synthèse; et sur ce point, comment pourrais-je, sans me démentir, ne pas partager l'aversion trop bien motivée de Condillac pour cette dernière, qui, en somme, n'est toujours que la malencontreuse prétention (pardonnez-moi cette image triviale) de connaître le contenu du sac par la seule inspection de son étiquette? Cette synthèse, nommée si mal à propos *méthode d'enseignement*, est précisément la méthode de ceux qui croient offrir à l'homme, de prime abord et sans autre condition, tous les éléments d'une science *in globo*, sous le seul énoncé de quelques propositions très-générales. Il est vrai que le mot *synthèse*, dans les écrits de plusieurs philosophes éclectiques de notre époque, n'est plus pris en ce sens-là; mais c'est bien celui que lui donnent Port-Royal et toutes les logiques antérieures au dix-huitième siècle. C'est la consécration implicite de l'universel *a parte rei*, du principe abstrait, de la déduction, du syllogisme; car toutes ces choses-là se tiennent, et sont comme les gros anneaux de la lourde chaîne qui a si longtemps pesé et pèse même encore aujourd'hui sur l'entendement humain. La synthèse enfin n'est que la perpétuation de la même erreur, qui s'obstine toujours à voir dans le genre, l'idée-mère de l'espèce, dans l'espèce, l'idée-mère de la classification plus composée qu'on lui subordonne, et ainsi de suite jusqu'à l'individu.

En effet, d'après cette chimérique méthode, nous

partirions d'abord des notions les plus générales (considérées toujours, grâce à l'inconcevable illusion de ses prôneurs, comme les plus fécondes, alors qu'il est impossible de se méprendre un seul instant sur leur évidente stérilité), pour aller par gradation aux idées particulières ou d'espèces, et subséquemment aux idées individuelles. Mais en fait, la génération des idées, puisqu'il faut cent et cent fois le redire, s'opère dans un ordre totalement inverse. Ainsi, l'enfant obtient d'abord, par les sens, des idées d'individus dont on lui apprend les noms. Puis, ces idées individuelles et ces noms, qui alors ne sont encore pour lui que des noms propres, se transforment ultérieurement par une sorte de décomposition, en idées de genres et en noms communs, noms communs qui notent seulement dans son esprit *ce par quoi se ressemblent* les idées qu'il s'est faites des individus. Le mot *papa* devient pour lui le nom de la classe *homme*, celui de *maman* le nom de la classe *femme ;* le nom propre du chien de la maison devient le nom commun de toute la race canine, etc. C'est encore de même, en transformant en noms communs les noms propres que lui-même forge par onomatopée, qu'il abstrait, et note en son esprit, les points de vue communs aux individus qui le frappent surtout par les sons particuliers qu'ils produisent, tels que certains animaux dont on ne lui a pas appris les noms. Ainsi, sans avoir d'idées innées, il a la faculté innée d'induire, c'est-à-dire d'abstraire, de généraliser, de classer, en analysant ses idées sensibles

et individuelles par le moyen des signes de langage qu'il adopte ou qu'il fabrique lui-même, et auxquels il attache ses idées de *classes* dans l'ordre de leur génération. C'est de cette façon qu'il acquiert et multiplie ses premières connaissances avec une facilité qui nous étonne, et qu'il les subordonne les unes aux autres avec une méthode qui nous étonne encore davantage, en subordonnant les uns aux autres les signes employés pour les exprimer, ce qui lui est d'abord facile, parce que l'acception de ces signes est toujours rigoureusement déterminée pour lui. Voilà bien comme se passent les choses dans la première période de sa vie ; mais, hélas ! il ne tarde guère à quitter cette voie qui est celle de la nature, c'est-à-dire de ses besoins, déterminateurs impérieux de l'exercice de ses facultés, pour se fourvoyer, grâce à la synthèse et à tout ce que représente la synthèse, dans le ténébreux domaine des assertions préconçues, des opinions imposées par l'autorité, des propositions vagues et inintelligibles, et en un mot, de tous les préjugés qui, ligués avec les passions, font toujours si bien leur profit des inépuisables ressources qu'ils trouvent dans les vices du langage !

Mais, dira-t-on, si l'idée du genre ne contient pas l'idée de l'espèce et celle de l'individu, comment l'enfant passe-t-il de l'idée d'*arbre*, par exemple, à l'idée de *pommier* ? J'ai déjà répondu que cette idée de *pommier* ne s'engendre nullement dans son esprit par la transfiguration de la seule idée d'arbre, qui ne la contient pas, et y est au contraire elle-même contenue,

puisque évidemment tout *pommier* pour lui est *arbre*, et que tout *arbre* n'est nullement *pommier*, mais qu'elle s'y forme d'une façon absolumeut inverse, par la réunion de cette idée abstraite et générale d'*arbre* avec l'idée sensible et individuelle du premier pommier qui frappe les yeux de l'enfant, et dont il abstrait tout de suite une classification nouvelle qu'il note encore dans son esprit au moyen du nom *pommier* qu'on lui apprend, de même qu'il a précédemment noté l'idée de classification plus générale d'*arbre*, en l'abstrayant des idées sensibles de chacun des individus qu'on a nommés *arbres* en sa présence. Il est donc évident que c'est par décomposition qu'il acquiert les idées de classifications nommées *genres*, et que c'est par composition qu'il obtient les idées de classifications nommées *espèces*. Mais ces dernières ne sont aussi que des groupes d'abstractions, et leurs objets, non plus que ceux des idées de genre, n'ont aucune réalité hors de l'esprit. Ce ne sont aussi que des ressemblances et des différences saisies et notées dans l'esprit au moyen des mots; ce ne sont enfin que des universaux *a parte mentis*. Seulement l'idée d'une espèce contient, dans son essence, plus d'éléments que l'idée du genre auquel on la subordonne, et elle en contient moins elle-même que l'idée de la classification qui lui est subordonnée. Ainsi l'idée de *mammifère* contient plus d'eléments que l'idée d'*animal*, et moins que l'idée de *cheval*, laquelle à son tour en contient moins que l'idée de *cheval arabe*, etc. N'est-il donc pas enfin clair comme

le jour, que plus l'idée se généralise, plus elle perd d'éléments, jusqu'à ce qu'en dernière analyse, on arrive à la plus abstraite et à la plus générale de toutes, l'*Etre*, ou *Ce qui est, est*, vérité qui, je ne saurais trop le redire, ne contient qu'elle-même, et n'engendre rien du tout? Poursuivons.

De tout ce que je viens d'établir, il résulte que, dans la déduction, dans le syllogisme, la généralité ou *majeure* n'engendre nullement la conséquence; et quoique, par habitude, il arrive fréquemment, même aux expérimentalistes, d'employer, dans tous les cas indistinctement, cette expression métaphorique *engendrer*, fort juste quand il s'agit d'induction, ils ne doivent pas moins la signaler comme tout à fait impropre, quand il s'agit de déduction. Cette inadvertance vient de ce que, dans la déduction comme dans l'induction, l'esprit passe *du même au même*. Ne perdons cependant jamais de vue que, dans la déduction, il passe du même *partiel* au même *composé*, et que dans l'induction, au contraire, il passe du même *composé* au même *partiel*. C'est pourquoi le syllogisme consiste uniquement à comparer une idée plus générale, admise à tort ou à raison comme vraie, sous le nom de *proposition universelle*, avec une autre proposition moins générale, ou même avec un jugement porté sur un individu. Quand vous dites, *Les hommes sont faillibles, donc les philosophes sont faillibles*, ou bien, *donc Aristote est faillible*, vous ne faites que comparer l'idée *philosophes* ou l'idée *Aristote* avec l'idée *hommes*; et vous consta-

tez entre elles un rapport d'*identité*. Mais la seule idée *hommes* n'engendre ni l'idée *philosophes*, ni l'idée *Aristote*, qui au contraire la contiennent elle-même en compagnie d'autres idées, et l'engendrent conséquemment par induction, par abstraction, par généralisation,. par dérivation, toutes opérations de l'esprit qui rentrent les unes dans les autres sous le seul nom d'*analyse*.

La déduction ne conduisant ainsi à rien de fécond, ne pouvait donc rien pour le progrès d'aucune science; et toute l'utilité d'un bon syllogisme se borne en quelque sorte à une vérification de poids, à une opération de mesurage. C'est quelque chose sans doute; mais enfin n'est-il pas visible que l'homme, même dès l'enfance, apprend naturellement à déduire, c'est-à-dire à vérifier un jugement en en constatant l'identité avec un autre jugement plus général et antérieurement reconnu pour vrai? C'est ainsi qu'on applique une pièce d'étoffe à une mesure pour constater l'identité de dimension de cette pièce d'étoffe avec un autre objet. C'est là un acte perceptible aux sens, et d'où l'on a induit, ainsi que de tous les actes semblables, le fameux axiome, *Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles*, axiome qui constitue à lui seul toute l'essence du syllogisme. Pourquoi donc user alors de tant de soins et d'apparat pour faire, d'une opération naturellement si simple en elle-même et si fréquente qu'elle a positivement lieu à tous les instants de la vie, un art si compliqué et si surchargé de règles aussi

obscures et aussi fastidieuses qu'inutiles? *Difficiles nugæ!*

On a été jusqu'à faire honneur au syllogisme de l'invention des frères Montgolfier, en disant que l'idée de la construction d'un aérostat est la conclusion d'un syllogisme dont la loi d'Archimède est la majeure. C'est toujours la même méprise. La loi d'Archimède ne sert encore ici, comme vérité générale, que de moyen de vérification pour justifier l'idée de la construction d'un ballon, ce qui se borne à dire que l'idée d'un appareil flottant qui contredirait la loi d'Archimède, serait une absurdité. Mais la loi d'Archimède ne contient ni n'engendre l'idée du ballon : elle y est au contraire elle-même contenue et en est engendrée; elle en est l'*extrait*, comme elle est aussi l'*extrait* d'une foule d'autres idées sensibles, telles que l'idée de ce poisson qui surnage, l'idée de ce navire soutenu sur les flots, l'idée même du bras d'Archimède soutenu sur l'eau de sa baignoire, idée qui, si l'on en croit certaines histoires, serait précisément celle dont il aurait induit sa loi. On insiste, et l'on dit que la loi d'Archimède est la raison de l'idée de l'aérostat, ce qui est fort exact, car c'est dire que l'idée de l'aérostat est vérifiée, justifiée, légitimée par la loi d'Archimède. Mais à quelle vérité nouvelle cela peut-il mener l'esprit; et qu'est-ce à dire, sinon que la raison de l'idée de l'aérostat est la raison de l'idée de l'aérostat? Proposition incontestable, mais énormément puérile! En effet, dire qu'*un ballon s'élève dans les airs, parce que tout*

corps plongé dans un fluide perd une partie de son poids, et que cette partie est précisément égale au poids du volume du fluide déplacé par ce corps, c'est dire *qu'un ballon s'élève dans les airs, parce qu'il s'élève dans les airs*. La loi d'Archimède est exactement, par rapport à l'idée de l'aérostat, ce qu'est l'idée d'*animal* par rapport à l'idée de *cheval*, ce que sont enfin toutes les notions abstraites par rapport aux notions particulières dont elles sont abstraites. « Par là, dit fort » justement Condillac, une notion abstraite sert, *en* » *apparence*, à rendre raison de ce qu'on remarque » dans les objets particuliers. Si, par exemple, on » demande pourquoi le cheval marche, boit, mange, » on répondra *très-philosophiquement* en disant que » ce n'est que parce qu'il est un animal. Cette réponse, » bien analysée, ne veut cependant dire autre chose, » sinon que le cheval marche, boit, mange, parce » qu'en effet il marche, boit, mange. » Après cela, messieurs, comment ne pas admirer la haute puissance et la miraculeuse fécondité des principes abstraits, de la déduction, du syllogisme, de la synthèse! Et qu'on ne prenne pas cela pour du sarcasme; c'est une appréciation, messieurs, aussi sérieuse et aussi grave qu'elle est rigoureusement exacte; et si elle prête à rire, c'est au sujet qu'il faut s'en prendre.

Je viens de dire et j'ai hâte de rappeler que, dans les écrits de plusieurs philosophes de notre époque, la dénomination *synthèse* n'est pas prise dans cette ancienne acception qui la rend à juste titre l'objet de

l'aversion et du mépris de la philosophie expérimentaliste. En effet, les partisans de l'éclectisme moderne, par exemple, nomment *synthèse* la *recomposition* qui doit suivre la *décomposition* analytique; c'est-à-dire qu'ils donnent deux noms à la méthode que Condillac désigne par le seul mot *analyse*. Analyser, dit-il en effet, c'est décomposer pour recomposer. Là où ces écrivains voient deux méthodes, il ne voit, lui, que les deux éléments indispensables et constitutifs de la même méthode. Ce n'est donc là qu'une question de mots. Néanmoins on s'explique aisément le motif qui portait Condillac à employer exclusivement le mot *analyse*, par l'antipathie que lui inspirait le mot *synthèse*, uniquement pris alors dans son ancienne acception. C'est qu'en effet ce mot n'exprimait évidemment à ses yeux que ce qu'il exprime sous la plume des anciens logiciens, et même dans le livre de ces écrivains de Port-Royal, d'ailleurs si recommandables à d'autres titres, mais qui, en philosophie, n'ont osé être que les compilateurs scrupuleux des stériles bévues de la logomachie scolastique, entassées pêle-mêle avec quelques-unes des plus spécieuses hypothèses de Descartes. Enfin, c'était toujours la prétendue méthode d'enseignement par les règles abstraites, par ces règles qui n'enseignent évidemment rien à ceux qui ne savent rien encore, et ne servent qu'à classer les idées acquises. Par conséquent, lorsque nous employons aujourd'hui ce mot *synthèse*, il en faut abandonner au plus vite l'ancienne signification, et n'y voir que l'idée de la seconde partie

de l'analyse telle que l'entend Condillac, l'idée de la recomposition, du procédé par où l'on doit finir, idée qui précisément est en parfaite harmonie avec l'étymologie du mot. On peut alors caractériser la synthèse ainsi réformée, en lui appliquant ces dernières paroles d'un vers bien connu, *Ament meminisse periti*, mais non pas les premières, *Indocti discant*. Il faut que ce mot ne serve désormais qu'à désigner le langage dont on doit user avec les gens instruits, mais qu'on doit bien se garder de prendre avec ceux qu'on veut instruire. Car commencer par offrir des généralités à ces derniers, c'est ne leur fournir que des expressions vides et stériles pour eux; c'est ne leur apprendre que des mots sans idées; c'est sembler croire que la table générale des matières, ou seulement le titre d'un livre, doit enseigner au lecteur tout ce que ce livre renferme; c'est, en un mot, retomber dans les funestes égarements de l'ancienne synthèse.

Maintenant qu'il est bien avéré, messieurs, que, non-seulement cette ancienne synthèse n'a jamais rien fait pour le progrès des sciences mathématiques, physiques et naturelles, mais qu'encore elle aurait étouffé ces sciences au berceau, si on l'eût laissé faire, n'est-il pas encore plus manifeste que les sciences nommées *morales et politiques* seraient toutes mortes dans leurs germes, si elles n'eussent brisé les entraves fatales dont les étreignait cette philosophie d'oppression et de ténèbres? Sans l'étude consciencieuse et détaillée des faits et des monuments, sans l'analyse, où en serait

l'histoire, où en serait l'économie politique, où en seraient les arts eux-mêmes, et surtout l'art de parler et d'écrire, où en seraient enfin les lois? A ce sujet, messieurs, je ne laisserai pas échapper l'occasion de signaler et de repousser la plus étrange des prétentions de cette philosophie de malheur, la prétention d'être, par une sorte de privilége exclusif, la philosophie de la science du Droit, quand c'est de ce domaine surtout qu'elle doit être le plus impitoyablement chassée. Il est déplorable que des hommes de haute intelligence, mais qui n'en étaient qu'en partie désabusés, lui aient reconnu ce privilége par je ne sais quelle tolérance de tradition, tout en ne faisant pas difficulté de l'exclure du domaine des autres sciences. Ainsi, un jurisconsulte célèbre, Portalis, disait que la solution d'un point de droit est un vrai modèle de l'art syllogistique, et s'opère au moyen de la construction d'un parfait syllogisme. La loi serait la majeure, l'application du fait à la loi serait la mineure, et la décision du jurisconsulte ou du juge serait la conséquence. Fort bien : mais où voyez-vous donc ici la solution du moindre point de droit? Pour qu'un pareil syllogisme trouve sa place (et il la trouve en effet presque partout, ce qui fait justement ressortir davantage son évidente stérilité), il faut précisément qu'il y ait absence de toute difficulté réelle, de toute *question* enfin, soit au point de vue du droit, soit au point de vue du fait. Exemple, M. Arthur, âgé de dix-sept ans, et mademoiselle Louise, âgée de quatorze ans, demandent s'ils

peuvent contracter mariage. On leur répondra *philosophiquement* en construisant exprès pour eux ce syllogisme, qui, comme tout autre, aura le mérite d'une très-facile vérification de poids et de mesure :

Majeure : (art. 144 du code civil) : L'homme avant dix-huit ans révolus, la femme avant quinze révolus, ne peuvent contracter mariage ;

Mineure : Or, vous n'avez pas, vous, monsieur, dix-huit ans révolus, ni vous, mademoiselle, quinze ans révolus ;

Conséquence : Donc vous ne pouvez contracter mariage.

Voilà, Messieurs, un syllogisme parfaitement en règle. Il a toute la précision et toute la vigueur propres à la *mâle école où se sont formés nos pères !* N'est-il pas plus juste d'avouer qu'il n'est rien de plus plat et de plus insipide que ce froid verbiage ? Qu'un jurisconsulte passe donc sa vie à pratiquer ce puérile système, exclusivement praticable d'ailleurs sur les textes de lois dont le sens positif et certain ne saurait faire question, et qui sont incomparablement les plus nombreux, peut-on croire sérieusement que la science aura par-là fait un seul pas ? Et après tout cela, dira-t-on encore que la solution d'un point de droit est un syllogisme ? Mais qu'est-ce donc enfin qu'un *point de droit*, sinon une *question* qui n'est pas explicitement et clairement résolue par les textes de la loi, c'est-à-dire une *interprétation* consciencieuse et lumineuse *à donner* de ces textes eux-mêmes ? On demande, par

exemple, *si l'enfant naturel, par cela même qu'il n'est point héritier, peut renoncer, du vivant de son père, à ses droits sur les biens de ce père décédé.* Voilà un point de droit : qu'on essaie donc de le résoudre par un syllogisme ou par des milliers de syllogismes ! Qu'on invoque la synthèse ! Où prendra-t-on la majeure? Elle n'existe pas pour le juge, puisqu'il s'agit précisément d'en faire une, *totâ lege perspectâ et mente legis interrogatâ.* Cette majeure, diront ceux qui soutiennent la négative, ce sont les articles 791 et 1130, portant qu'on ne peut renoncer à la succession d'un homme vivant. Non, diront les partisans de l'affirmative, cette majeure, c'est l'article 756, portant que les enfants naturels ne sont point héritiers, et n'ont que des droits exceptionnels sur les biens de leur père ou mère, d'où il suit qu'ils ne sont point assujétis aux prohibitions imposées par les articles 791 et 1130, qui ne concernent que les seuls héritiers, etc. Mais, vous, juges, que faites-vous pour trouver et rendre une décision qui, elle-même, deviendra peut-être loi un jour? Et vous, jurisconsultes, que faites-vous pour obtenir consciencieusement la solution désirée? Vous vous arrêtez aux textes; vous les étudiez séparément dans chacune de leurs expressions, dont vous pesez scrupuleusement toute la valeur; puis, vous combinez ces textes pour en saisir la pensée totale et y démêler le plus nettement possible la véritable intention du législateur. Est-ce là de la déduction, du syllogisme, de la synthèse? Non, certes, c'est bien de l'observation et de

l'induction; c'est bien de l'analyse, et de la meilleure analyse!

Passons maintenant à ce qui regarde l'origine et la formation des lois elles-mêmes. Ne suffit-il pas de jeter un coup d'œil rapide sur leur histoire, pour se convaincre qu'à moins d'être empruntées aux nations voisines, elles ne sont jamais que des produits de l'expérience, des classifications obtenues par l'analyse? Qu'on suive, à travers les siècles, la formation progressive des lois romaines, à partir de la loi des Douze Tables. Ce ne sont d'abord que des décisions de magistrats ou de jurisconsultes, provoquées originairement par des faits perceptibles aux sens, à savoir, par les nouvelles contestations qui naissent chaque jour entre les citoyens, et qui donnent lieu à de nouvelles solutions. Puis ces solutions sont ultérieurement converties en lois par les édits des consuls, des préteurs, des édiles, par les réponses des *prudents* investis à cet effet d'un pouvoir spécial, par les plébiscites, par les sénatus-consultes, par les interrogations adressées au peuple et confirmées par lui. Enfin, à Rome, comme ailleurs, les lois naissent des besoins du moment; ce sont des coutumes, puis des règles abstraites et induites de l'observation réitérée des faits, quand toutefois elles ne sont pas arbitraires, ce qui n'arrive que trop souvent. Mais les lois arbitraires n'ont pas de durée; elles meurent avec les intérêts temporaires qui leur donnent naissance, ou, pour mieux dire, ce ne sont pas des lois. Celles qui, au contraire, sont le ré-

sultat du travail de l'analyse déterminé par des besoins généraux et permanents, ou seulement par des besoins locaux et transitoires, mais réels, celles-là subsistent aussi longtemps que la nation ou que la génération pour qui elles sont faites.

FIN DU PREMIER DISCOURS.

DEUXIÈME DISCOURS.

DE LA

MÉTHODE SOI-DISANT PRÉCONCEPTIVE

AUTREMENT APPELÉE INTUITION IMMÉDIATE,

ET DE L'ÉCLECTISME.

Nemo non inde est, ante quod nihil est!
SÉNÈQUE (*Epist.* XLIV).

Jusqu'ici, Messieurs, je n'ai attaqué les systèmes basés sur les principes abstraits qu'à raison de leur incurable stérilité, d'une part, lors même qu'ils sont de bonne foi, et de leurs criminelles tendances, d'autre part, quand il est trop manifeste qu'ils s'enrôlent volontairement et en connaissance de cause au service des intérêts égoïstes, rétrogrades et hostiles aux légitimes aspirations de l'humanité. Mais je n'ai encore parlé que de ces propositions générales exactement vraies dans tous les cas, et admises par tous comme résultats de l'expérience de tous. Que dirai-je maintenant de ces généralités spécieuses, qui toujours admis-

sibles sous un grand nombre de rapports, toujours controversables sous une foule d'autres, frappent et déconcertent les esprits par un air de vérité, qu'il est impossible de ne pas leur reconnaître, attendu qu'elles sont toujours vraies à quelques égards, en même temps qu'elles en imposent par l'éclat solennel de l'expression qui sert à les formuler! Ces sortes de propositions toujours vagues, toujours équivoques, souvent compliquées, quoique simples en apparence, causent un immense préjudice au développement normal de l'intelligence, grâce à l'espèce de fécondité malheureuse qui leur est propre ; car, si celles que j'ai signalées les premières, sont des vérités qui ne mènent à rien, celles-ci sont des clartés suspectes, qui, pour une fois qu'elles conduiront l'esprit à quelque vérité, comme à tâtons et par hasard, l'entraîneront mille fois à l'abîme des illusions et des chimères. Elles se donnent volontiers le spécieux avantage de se réclamer tantôt de l'Autorité, tantôt de l'Expérience, et tantôt de la Raison pure; mais il est de fait que, depuis Descartes, c'est le plus souvent de cette dernière qu'elles se prétendent les filles légitimes, en deçà comme au delà de la Manche, en deçà comme au delà du Rhin. Je prends pour exemple une des plus célèbres d'entre ces propositions; c'est celle qui sert de préambule à l'*Émile* de J.-J. Rousseau. ***Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme!***

Tout est bien! Et d'abord quelles idées Rousseau at-

tache-t-il donc à ce mot *bien ?* Sont-ce les idées du *bon* et du *beau* réunies, et considérées dans l'ordre physique, dans l'ordre intellectuel, dans l'ordre social? Je me demande alors ce qui est bon et beau sous chacun de ces trois points de vue. Commençons par l'ordre physique; et en premier lieu, qu'est-ce que l'ordre physique? Est-ce l'immense collection des faits et des lois de l'univers, dit *matériel*, ou seulement l'ensemble restreint des rapports de cet univers, dit matériel, avec le physique de l'homme? Dans le premier sens, dire que tout est physiquement bien, sortant des mains de la nature, c'est pour le moins juger au hasard, et parler de cet univers, dit matériel, comme un aveugle-né parlerait des couleurs, puisque aucune intelligence n'est, d'après Rousseau lui-même, en état de se placer au point de vue de l'auteur des choses, et ne saurait, par conséquent, apprécier ce qui peut être physiquement bon et beau par rapport à lui. Dans le second sens, dire que tout est physiquement bien par rapport à l'homme, c'est donner un grossier et ridicule démenti à l'évidence des faits, puisque dans cet ordre appelé *physique*, aussi bien d'ailleurs que dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre moral ou social, le mal ne quitte l'homme un seul instant que pour s'emparer de lui l'instant d'après. C'est là une loi commune à l'homme et à la bête, à tel point que ce qu'on nomme *un bien* n'est jamais que la cessation d'*un mal*, comme je prétends l'avoir invinciblement démontré : aussi est-il à jamais impossible aux philosophes de se faire

la moindre idée de ce qu'il leur a plu de désigner par ces étranges alliances de mots, ***Bien absolu***, et ***Mal absolu***. Ajouter ensuite que, dans cet ordre physique ainsi compris, c'est-à-dire considéré comme l'ensemble des relations du monde physique avec l'homme physique, *tout dégénère entre les mains de l'homme*, ce serait donner encore un absurde démenti aux faits et à l'induction, en proclamant comme vérité générale tout ce qu'il y a de plus exceptionnel au monde. N'est-il donc pas en effet trop évident que mille fois sur une, l'homme trouve graduellement l'amélioration de son état physique dans les luttes qu'il soutient et dans les heureux efforts qu'il fait sans cesse, aidé de l'art et de la science vraie, forces vives et régulièrement émanées de sa nature même, pour vaincre et utiliser, au profit de ses besoins dits *matériels*, tout ce qu'on est convenu de nommer la *Matière?*

Arrivons aux deux autres points de vue; et demandons-nous ce qui, dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre social, serait bon et beau, sortant des mains de l'*Auteur des choses*, pour dégénérer ultérieurement entre les mains de l'homme. Il est évident au premier aspect, que, selon Rousseau, ce serait absolument tout, puisque sa proposition n'excepte rien. Ce serait donc aussi l'intelligence humaine elle-même, et par suite l'association humaine. Il faut l'avouer humblement, Messieurs, cela n'arrive, hélas! que trop, mais heureusement n'arrive pas toujours. Oui, l'homme intellectuel et moral ne dégénère que trop souvent entre ses

propres mains ; mais comment alors et quand s'effectue, je le demande à Rousseau, cette dégénération fatale? C'est précisément quand l'homme s'abstient ou cesse d'obéir aux lois de sa véritable nature, c'est-à-dire quand il refuse ou néglige d'exercer, dans toute leur étendue, ses plus précieuses facultés déterminées par ses besoins de l'ordre le plus élevé, pour s'endormir dans l'inertie et dans la volupté sensuelle. Il en sera de même, quand, par suite d'une direction vicieuse, imprimée à la marche de son intelligence, il se sera égaré dans les voies ténébreuses d'un savoir chimérique, d'un langage vide d'idées, et d'une foi superstitieuse ; car l'ignorance et l'atrophie intellectuelle toujours croissante, qui en seront les effets, le rapprocheront de plus en plus de cet isolement bestial, de cette liberté sauvage, de cet abrutissement primitif, que Rousseau préconise, et qu'il appelle son *état de nature*, comme si la nature de l'homme n'était pas la *Sociabilité* même, la *Sociabilité* dont le but et le moyen sont renfermés dans la triple idée exprimée par ces trois mots, *Bien-être*, *Science*, *Vertu*, et dont le nom est, à juste titre, synonyme d'*Humanité*.

J'ai donc évidemment tort, Messieurs, de me demander ce qui serait *bien*, suivant Rousseau, dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre social, *sortant des mains de l'Auteur des choses*, pour *dégénérer* plus tard *entre les mains de l'homme*, puisque, suivant Rousseau, l'Auteur des choses n'est jamais pour rien dans la production de l'ordre intellectuel et de l'ordre social, qui

ne sont toujours qu'une dégénération, une mutilation, une souillure consommée par la main de l'homme libre sur lui-même et sur la nature consternée! Ainsi, le bien-être obtenu au moyen de l'art et de la science, l'art et la science considérés en eux-mêmes, l'association, la solidarité humaine, le progrès, la transmission des lumières de peuple à peuple et de génération à génération, tout cela ne serait autre chose que la nature au désespoir, outragée et flétrie par les attentats de l'homme dégénéré! Oui, tel est bien le sens de cette proposition fameuse de Rousseau; et cette pensée, qu'il ne perd jamais de vue, engendre et domine presque toutes ses autres pensées, à tel point que son idéal d'organisation humanitaire et politique, son *Contrat social*, ne serait encore à ses yeux qu'un *pis aller!* Voilà bien un des exemples les plus frappants du vice de ces préconceptions rationalistes, que je viens de caractériser, en les signalant à votre attention comme douées d'une fécondité malheureuse; et c'est là qu'on arrive en dédaignant et en stigmatisant même l'expérience et l'induction, pour ne s'en rapporter qu'à cette prétendue intuition rationnelle immédiate, proclamée avec tant d'emphase comme le seul *criterium* de certitude admissible dans l'ordre moral et dans l'ordre politique! Intuition rationnelle qui, dans la réalité, n'est autre chose que l'imagination elle-même, enfantant de prétendues lois, dont le moindre inconvénient serait encore de n'être utiles à rien! Mais c'est qu'en outre, ces règles arbitraires et divinatoires, promulguées sous

les formes les plus séduisantes et les plus habilement appropriées à tous les caprices de l'erreur, sont en possession du plus déplorable des priviléges, celui d'être un arsenal ouvert à tous les esprits trompés ou trompeurs, qui ne manquent jamais d'y trouver des armes, soit contre les tendances progressives de l'esprit civilisateur, soit contre les grandes vérités nées de l'expérience des siècles, et qui forment le code immuable de la morale universelle!

Si le sens dans lequel je viens d'interpréter la première phrase de l'*Emile*, n'était pas connu de tous les lecteurs attentifs de Rousseau, pour être bien celui qu'il attache lui-même à cette exégèse paradoxale, rien ne serait plus aisé que d'interpréter favorablement cette phrase au point de vue de l'Expérimentalisme, et de l'admettre ainsi comme l'expression de la plus haute vérité. En effet, notre nature n'étant, selon la juste expression de Condillac, autre chose que nos facultés déterminées par nos besoins, facultés et besoins que nous tenons sans contredit de l'*Auteur des choses*, ou, ce qui revient au même, de la *Nature des choses*, l'homme qui, en général, refuse malheureusement encore d'obéir à sa nature, c'est-à-dire d'exercer régulièrement toutes ses facultés pour la satisfaction légitime de ses véritables besoins, ne doit rencontrer dans cette vie, et ne rencontre effectivement qu'obstacles et calamités. C'est donc, en ce sens, qu'il serait vrai de dire que *Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses*, et que *Tout*, y compris surtout

l'homme lui-même, *dégénère entre les mains de l'homme*. La proposition de Rousseau, interprétée en ce dernier sens, si foncièrement opposé à ses doctrines bien connues, n'offrirait plus rien que de vrai, et se trouverait en parfaite harmonie avec le langage et la pensée de ses contradicteurs. Voilà comme la synthèse, tant rationaliste que magistrale, se prête à tout, et comme ses formules sont fausses ou vraies, pernicieuses ou utiles, selon les divers sens qu'il est possible d'attacher à leurs expressions toujours indécises, toujours élastiques. Il en faut conclure que si les principes métaphysiques du rationalisme, laborieuses créations du prétendu *sens intuitif*, n'ont pas plus de valeur réelle que ceux de l'autorité magistrale, c'est qu'ils renversent également l'ordre de la génération des idées ; et à ce sujet, Messieurs, permettez-moi de rappeler un instant votre attention sur ces quelques mots de Condillac.

« C'est aux idées plus faciles à préparer l'intelli-
» gence de celles qui le sont moins. Or, chacun peut
» connaître par sa propre expérience que les idées
» sont plus faciles à proportion qu'elles sont moins
» abstraites, et qu'elles se rapprochent davantage des
» sens, qu'au contraire elles sont plus difficiles, à
» proportion qu'elles s'éloignent des sens, et qu'elles
» deviennent plus abstraites. La raison de cette expé-
» rience, c'est que nos connaissances viennent des
» sens. Une idée abstraite veut donc être expliquée
» par une idée moins abstraite, et ainsi successive-

» ment jusqu'à ce qu'on arrive à une idée particulière
» et sensible.

» D'ailleurs, le premier objet d'un philosophe doit
» être de déterminer exactement ses idées. Les idées
» particulières sont déterminées par elles-mêmes, et
» il n'y a qu'elles qui le soient : les notions abstraites
» sont au contraire naturellement vagues, et elles
» n'offrent rien de fixe, qu'elles n'aient été détermi-
» nées par d'autres. Mais sera-ce par des notions en-
» core plus abstraites? Non, sans doute, car ces no-
» tions auraient elles-mêmes besoin de l'être. Ce sera
» donc par des idées particulières. En effet, rien n'est
» plus propre à expliquer une notion que celle qui l'a
» engendrée.

» ..... Si les principes abstraits sont des propo-
» sitions générales, vraies dans tous les cas possibles,
» ils sont moins des connaissances qu'une manière
» abrégée de rendre plusieurs connaissances particu-
» lières, acquises avant même qu'on eût pensé aux
» principes. *Le tout est plus grand que sa partie*, si-
» gnifie *mon corps est plus grand que mon bras, mon*
» *bras que ma main, ma main que mon doigt*, etc.
» En un mot, cet axiome ne renferme que des propo-
» sitions particulières de cette espèce; et les vérités
» auxquelles on s'imagine qu'il conduit, étaient con-
» nues avant qu'il ne le fût lui-même.

» Cette méthode serait donc tout à fait stérile, si
» elle n'avait pour fondement que de semblables
» maximes. Aussi a-t-on deux moyens pour lui don-

» ner une fécondité apparente. Le premier consiste à » partir des propositions *qui étant vraies par bien » des endroits, surtout par ceux qui frappent davan- » tage, donnent lieu de supposer qu'elles le sont dans » tous les cas.* A la vérité, si on les appréciait, et » qu'on n'en tirât que des conséquences exactes, il » est visible qu'il en serait comme des principes dont » nous venons de parler. Mais on s'en donne bien de » garde; au contraire, *on les suppose vraies à bien » des égards où elles sont tout à fait fausses.* Dès lors » on peut les appliquer à des choses où elles ne sont » point applicables, et en tirer des conséquences qui » paraîtront d'autant plus nouvelles, qu'elles n'y » étaient pas renfermées. Tel est le principe des Car- » tésiens, *on peut affirmer d'une chose tout ce qui est » renfermé dans l'idée claire que nous en avons*, car je » ferai voir qu'il n'est pas toujours vrai.

» Cette manière de donner une espèce de fécondité » à un système abstrait, est la plus adroite. La seconde » est assez grossière; mais elle n'en est pas moins en » usage.

» Elle consiste à imaginer une chose qu'on ne » conçoit pas, d'après une chose dont les idées sont » plus familières; et quand, par ce moyen, on s'est » fait une certaine quantité de rapports abstraits et de » définitions frivoles, on raisonne sur l'une comme » on raisonne sur l'autre. C'est ainsi que le langage » qu'on emploie pour les corps, sert à bien des phi- » losophes pour rendre raison de ce qui se passe dans

» l'âme. Il leur suffit d'imaginer quelques rapports » entre ces deux substances. Nous en verrons des » exemples.

» Il y a donc trois sortes de principes abstraits en » usage. Les premiers sont des propositions générales » exactement vraies dans tous les cas. *Les seconds sont » des propositions vraies par les côtés les plus frappants, » et que pour cela on est porté à supposer vraies à tous » égards* .Les derniers sont des rapports vagues qu'on » imagine entre des choses de nature toute différente. » Cette analyse suffit pour faire voir que parmi ces prin- » cipes, les uns ne conduisent à rien, et que les autres » ne mènent qu'à l'erreur. Voilà cependant tout l'ar- » tifice des principes abstraits. » (*Traité des systèmes*, chap. II.)

N'est-il pas vrai, Messieurs, n'est-il pas visible que le célèbre axiome de Jean-Jacques rentre précisément dans la seconde de ces trois catégories de principes abstraits, dans la classe de *ces propositions vraies par les côtés les plus frappants, et que pour cela on est porté à supposer vraies à tous égards ? Ab uno disce omnes ;* car c'est bien là le caractère commun à toutes ces créations *à priori*, pompeusement décorées du nom de *verités de conscience*, qu'enfante la prétendue *Intuition immédiate* ou *Préconception rationnelle !* Contre cet abus si fatal à la cause de la vérité, il n'existe qu'un seul remède, c'est le contrôle de l'expérimentation agissant dans toute sa rigueur, et qui consiste à n'admettre une proposition comme vraie que sur la

reconnaissance de son idendité avec une proposition antérieure, laquelle ne se vérifie également que par la constatation de son idendité avec une précédente; et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive, en dernier lieu, aux idées primitivement génératrices, qui ne peuvent jamais être que des affirmations de phénomènes dits *matériels* et tombant sous les sens. Toute proposition, quel que soit son objet, qui décline cette épreuve décisive, est déjà entachée de suspicion ; j'ajoute que si elle la subit, et qu'elle y succombe, elle est à coup sûr arbitraire. Le rationalisme a beau soutenir qu'il existe des vérités métaphysiques et des vérités morales qui, se démontrant par elles-mêmes, ne peuvent être démontrées par d'autres, et que c'est là notamment ce qui les constitue *vérités premières*. Je nie que ce soit jamais là des vérités ; et je défie qu'on nous prouve qu'il y ait d'autres vérités premières, d'autres vérités *démontrées par elles-mêmes*, que les vérités sensibles, c'est-à-dire les sensations. Mais le rationalisme insiste en appelant encore à son aide une objection spécieuse et banale. Il arrive au contraire, dit-il, que souvent les sens nous trompent, et que la raison seule rectifie leurs erreurs : ainsi une tour, que nous voyons à la distance d'une demi-lieue, nous semble ronde, et à la distance d'un quart de lieue, elle nous apparaît carrée ! Je réponds qu'il est indubitablement vrai qu'à la distance d'une demi-lieue, vous éprouvez la sensation d'une tour ronde, et qu'il est aussi indubitablement vrai qu'à un quart de lieue, vous éprouvez la sensation d'une tour

carrée. Mais, qu'est-elle *en elle-même*, cette tour? est-elle ronde ou carrée? Ni l'un ni l'autre ; car sa rondeur et sa carrure ne sont rien que des attributs comparatifs, des perceptions de ressemblance et de différences, des saisies de rapports, des affections du sens de la vue et du sens du toucher, en un mot des modifications de nous-mêmes ; et c'est à ce titre seul que cette rondeur et cette carrure sont des certitudes, car si elles n'en étaient pas, il n'y en aurait point au monde. Mais demander ce que cette tour est *en elle-même*, n'est-ce pas encore demander à pénétrer l'essence des choses, l'*Absolu*, ce que ni vous, ni moi, ni personne, avant comme après vous et moi, n'a jamais connu ni ne connaîtra jamais? Pourquoi me dire alors que c'est *la Raison* qui vous apprend que cette tour est carrée plutôt que ronde, quand il n'y a là que le passage d'une perception sensible à une autre perception également sensible? Quoi qu'il en soit, toutes ces perceptions sensibles n'en sont pas moins les vérités premières, dont les vérités ultérieures *de tout ordre* auxquelles nous parvenons dans la suite ne sont que des transformations. Un jeune berger de l'île de Scyros, qui n'a jamais quitté son lieu natal, voit le soleil sortir chaque matin du sein des flots, pour s'y replonger le soir du côté opposé. La nuit venue, il en voit faire autant à une multitude d'étoiles. J'affirme que c'est là une série de perceptions sensibles qui, pour l'insulaire, est une série de vérités. On objecte que tous ces mouvements ne sont qu'*apparents* ; mais

ce sont précisément ces *apparences* qui sont des phénomènes indubitables pour lui comme pour nous, de même que celui de la tour, qui est ronde de loin, et carrée de près, puisque ce sont des sensations que, tous tant que nous sommes, nous ne pouvons, non plus que lui, nous dispenser d'éprouver. Qu'ensuite un maître habile vienne à Scyros, et s'applique sérieusement à initier le jeune pâtre au système de Copernic et de Galilée, ainsi qu'aux lois de Kepler et à celles de Newton. Pour conduire son disciple avec méthode, à quel point de départ a-t-il dû le prendre d'abord, sinon à ces séries de premières sensations, à ces observations d'*apparences* communes à tout le genre humain, et qu'il transformera successivement pour le jeune insulaire, comme les ont transformées pour nous ces grands hommes, au moyen d'une langue bien faite, en tous les énoncés dont l'ensemble compose la science astronomique?

Les psychologistes éclectiques, champions zélés du rationalisme cartésien, n'admettent, comme origine ou cause des idées de toute espèce, que l'activité de l'Esprit s'appliquant à telle ou telle faculté particulière de sa *faculté générale de connaître*, c'est-à-dire de son *intelligence*, ou *raison*, ou *sens intuitif*. (Autant vaudrait dire *à telle ou telle faculté de lui-même ;* car quelle idée peuvent-ils se faire de l'Esprit considéré isolément de sa propriété de connaître, qui seule le constitue essentiellement ce qu'il est?) Ainsi, les *idées physiques* (nous disons, nous, les *sensations*, que je

range en six classes, a savoir, les *perceptions internes*, *les odeurs*, *les saveurs*, *les sons*, *les couleurs*, et *les perceptions tactiles*, les idées physiques ou *matérielles*, seraient le produit de l'activité de l'esprit s'appliquant à une seule de ses facultés particulières, qu'ils nomment la *perception externe* (nous disons, nous, la *Sensation* ou *Sensibilité*), et qu'ils divisent en cinq parties, à savoir, le tact, la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat. Observons, en passant, Messieurs, que ces philosophes ne tiennent aucun compte, et ne font même aucune mention de ce sixième, disons mieux, de ce premier sens, que je nomme *sens interne*, et qui seul engendre dans l'homme, comme dans les autres animaux, certaines sensations très-caractérisées, telles que la faim, la soif, et beaucoup d'autres perceptions douloureuses ou agréables, qu'il est impossible de rapporter à aucun des cinq autres sens. Quant aux idées dites métaphysiques et aux idées morales, elles seraient toujours, suivant eux, le produit de cette même activité de l'esprit appliquée seulement à une autre faculté particulière qu'ils nomment *conscience* ou *sens intime*, et qu'ils placent en dehors et bien au-dessus des sens. C'est, par exemple, ainsi que s'engendrerait, d'après ces psychologistes éclectiques, l'idée de *Dieu*, l'idée de la *Cause* et de l'*Effet*, l'idée du *Beau* et du *Juste*, etc, et enfin l'idée de l'*Ame*. Eh bien, Messieurs, c'est de l'analyse exacte des éléments de cette dernière idée, de l'idée de l'*Ame*, que je prétends tirer une démonstration de plus, un corollaire nou-

veau, pour établir encore d'une manière invincible que tout se réduit à la Sensation.

Tous les philosophes, quelle que soit d'ailleurs la divergence de leurs opinions sur la nature de l'âme, sont d'accord pour désigner, par ce mot *âme*, le *substratum* de nos idées, de nos sentiments et de nos vouloirs. C'est, en d'autres termes, le *fond*, la *substance*, le *subjectif* ou *sujet*, dont toutes nos connaissances, tous nos plaisirs et toutes nos peines sont les innombrables modifications. Ainsi, l'âme est appelée *Principe vital*, *Archée*, Πνεῦμα, *Spiritus*, au point de vue de la vie dite *végétative* ou *organique;* elle est appelée *Sensorium*, Ψυχή, *Sensus*, au gré de quelques philosophes qui, en dépit de l'évidence des faits, s'obstinent encore à soutenir l'antériorité des phénomènes de la sensibilité, dite *physique*, par rapport à ceux de la connaissance; elle est appelée *Esprit*, *Intelligence*, Νοῦς, *Mens*, *Entendement*, au point de vue de la connaissance; elle est appelée *Volonté* au point de vue de tout besoin ou désir; enfin, elle est appelée *Cœur* au point de vue des sentiments moraux. L'âme est donc la personnalité une et indivisible de chaque être animé; l'âme, c'est la conscience elle-même; l'âme, en un mot, c'est le *moi*. Ainsi tous ces mots, *esprit*, *subjectif*, *conscience*, *âme*, n'expriment qu'une seule et même idée, l'idée du *moi;* et demander comment nous obtenons l'idée de l'âme, c'est demander à quelles conditions nous avons un *moi*. Les psychologistes éclectiques se contentent de répon-

dre que c'est à la *seule* condition d'avoir une faculté appelée *Conscience.* Mais ce mot *conscience* exprime aussi, dans le langage ordinaire, l'idée elle-même et le sentiment du *moi. Conscience* et *moi* seraient donc synonymes? Non, m'a-t-on déjà répondu, la conscience n'est point elle-même une *idée* ou *connaissance*, mais bien une *faculté* ou *puissance* qui est la première et la plus essentielle de toutes les propriétés élémentaires de la faculté générale de connaître, de la *Raison*. La conscience est la puissance *virtuelle*, qui, entre autres notions, vous fournit l'idée formelle de votre *moi*. La puissance *virtuelle*, dites-vous! Mais, Messieurs, cet adjectif *virtuel* signifie rigoureusement *ce qui peut agir ou n'agir pas.* Il s'ensuit donc qu'à un moment donné, ma conscience, à l'état de repos absolu, peut ne me fournir aucune idée, pas même celle du *moi*, (sans laquelle pourtant nul ne saurait dire ce que serait alors cette conscience prise en elle-même), et qu'à un autre moment donné, elle peut rentrer en exercice et me rendre, *à elle seule*, mon *moi*, soit absolument *isolé*, soit comme *soutien* de quelques-unes des autres notions qui seraient exclusivement de son ressort, à elle *conscience.* L'objet de cette idée d'une *conscience*, d'un *sens intime* qui ne serait pas le sens interne, qui ne serait en aucune manière un sens, et qui fournirait à l'être animé, entre autres notions, celle de son *moi*, sans le concours d'aucun des six sens, et indépendamment des huit autres facultés admises par l'école éclectique, et dont

je vais parler tout à l'heure, l'objet d'une pareille idée n'est qu'une invention arbitraire et fantastique : c'est ce que j'ai déjà démontré; c'est ce que je vais rendre plus visible encore. Je commence par demander à ceux qui admettent une pareille hypothèse, à quelle condition elle entre en exercice effectif, cette conscience, ou, ce qui revient au même, à quelle condition elle engendre le *moi*. Ils me répondent que personne n'en sait et n'en saura jamais rien, que nous en demandons beaucoup trop, et que c'est maintenant la philosophie expérimentaliste qui, en cherchant ainsi les raisons, même immédiates et secondaires, du phénomène de personnalité, tente audacieusement de pénétrer l'impénétrable essence des choses, elle qui blâme si durement les autres d'avoir eu cette vaine prétention. Non, Messieurs, non; il n'est point du tout nécessaire de prendre tant de peine pour signaler et caractériser la condition indispensable sans laquelle il est de toute impossibilité que le *moi* existe. Car tout homme de bonne foi qui, sans philosopher *ex professo*, voudra seulement observer avec quelque attention ce qui se passe physiologiquement en lui, ne tardera pas à découvrir et à constater qu'à partir de l'instant précis où tous ses *Sens* viennent à lui faire défaut, son *Moi* demeure interrompu, et cesse littéralement d'exister jusqu'à l'instant précis où le réveil de ses *Sens* va formellement lui rendre l'être. Supprimez donc toute sensation, vous supprimez le *moi* ; plus de sens enfin, plus de conscience. Voilà la vérité vraie; voilà le fait

incontestable que chaque homme, par une expérience qui est de tous les instants de la vie, peut vérifier sur lui-même. Je crois devoir néanmoins apporter encore à l'appui de ce fait quelques arguments subsidiaires, et par une rigoureuse analyse, en extraire des conséquences d'une telle portée, que plusieurs d'entre vous les signaleront comme exorbitantes, mais sans que cette exorbitance prétendue en altère la valeur, et obscurcisse en aucune façon l'évidence du résultat.

Les psychologistes éclectiques sont tous aujourd'hui à peu près d'accord pour subdiviser ce qu'ils nomment *Faculté générale de connaître*, ou *Raison*, en neuf facultés particulières, qui seraient la *Conscience*, ou *Sens intime*, l'*Attention*, la *Perception externe*, le *Jugement*, le *Raisonnement*, l'*Abstraction*, la *Généralisation*, la *Mémoire* et l'*Association* des idées (1).

Cette théorie toute préconçue rentre exactement dans la dernière des trois catégories de principes abstraits en usage, que dénonce Condillac, à savoir, dans la catégorie de ces *rapports vagues qu'on ima-*

(1) Ce fut la base de l'enseignement *officiel* imposé à la jeunesse pendant près de vingt années consécutives, sous les auspices de MM. Cousin, Jouffroy, Damiron, Adolphe Garnier, etc., enseignement irrémissiblement frappé de réprobation par le clergé catholique. Les éclectiques n'ont donc rien gagné, de ce côté, avec leurs ménagements et leur système bâtard. Cette Métaphysique de *juste-milieu*, cette Morale *désintéressée*, et cette Théodicée *conciliatoire*, qu'ils offraient comme un *terrain commun* à toutes les religions, n'ont pu échapper à l'anathème. Enfin ils sont, en cet endroit, logés à la même enseigne que nous : je ne puis que les en féliciter!

gine entre des choses de nature toute différente, et qui ne mènent qu'à l'erreur. En effet, ces neuf facultés qu'ils superposent ainsi les unes aux autres, formeraient une sorte d'échafaudage dont la base, qui serait la *Conscience*, existerait indépendamment de toutes les autres parties qu'elle serait chargée de soutenir. Qu'on supprime donc successivement toutes ces autres parties en démolissant l'échafaudage du haut en bas, depuis l'*Association des idées* jusqu'à l'*Attention*, la CONSCIENCE n'en continuerait pas moins de subsister, et donnerait toujours, entre autres idées dites *métaphysiques*, l'idée de l'âme, le *moi*. Voilà l'hypothèse, ou, pour mieux dire, voilà la chimère; car, dans l'ordre des faits, rien n'est plus erroné, rien n'est plus impossible!

N'est-il donc pas effectivement impossible que l'animal ait conscience de son être, ou, ce qui revient au même, qu'il soit en possession de la vie, c'est-à-dire qu'il affirme implicitement son *moi* autrement que par l'appréhension de son *identité continue*? Or, dans le fait, cette appréhension n'a lieu qu'au moyen d'une perpétuelle *comparaison du passé avec l'actuel*, ou, en termes plus explicites, par l'action persistante de la mémoire *mettant sans cesse en regard* plusieurs passés *successifs*, dont *elle associe* les idées. *Je me souviens, donc je suis*; et dès que j'ai cessé de me souvenir, j'ai cessé d'être. Plus de souvenirs, plus de *moi*; plus de mémoire, plus de conscience; plus d'associations d'idées *passées*, plus de personnalité humaine:

que dis-je? plus d'animalité! La vie n'est qu'une série de modifications comparées entre elles comme antérieures et ultérieures, mais toujours *passées!*

Fugit hora; hoc quod loquor, inde est!

Le présent, en effet, n'est pas la journée d'aujourd'hui, dont la partie écoulée est littéralement le passé, et dont l'autre partie est littéralement l'avenir; et force nous est d'en dire autant de l'heure qu'il est, de la minute, de la seconde, de la tierce et de toute durée appréciable. C'est toujours un passé; et la vie tout entière n'est, dans le fait, qu'un composé de phénomènes successifs et rétrospectifs.

Mais les actes de cette mémoire qui ne cesse d'associer ainsi des idées toujours passées, ne sont que les actes obligés de l'être animé lui-même, qui compare, juge, raisonne, c'est-à-dire qui est nécessité par sa nature à porter simultanément son attention sur ses manières d'être toujours multiples, qui les perçoit comme antérieures et ultérieures, comme agréables et pénibles, enfin comme semblables et différentes sous toutes sortes de points de vue, et qui les saisit ainsi distinctement chacune en soi et toutes ensemble. Otez-lui cet exercice de décomposition et de recomposition, vous lui ôtez son *moi*. Donc, pas d'analyse, pas de conscience; donc, l'association des idées et la mémoire ne diffèrent pas du raisonnement, du jugement et de l'attention, trois éléments nécessaires, synchro-

niques, inséparables, constitutifs de la Conscience, et formellement identiques avec elle!

Après cela, comment concevoir que, toute modification venant à défaillir en lui, l'être animé va survivre à cette défaillance, et que le *moi* va encore subsister, en quelque sorte, comme une table rase, comme un coffre vide, ou comme un théâtre sans décorations et sans acteurs? Impossible, Messieurs, de se faire la moindre idée de cet isolement, même par hypothèse; et je défie qui que ce soit de se placer, par un effort quelconque d'imagination, dans cette situation indescriptible et inconcevable, qu'on croit vainement dépeindre par la réunion du substantif *moi* avec l'adjectif *absolu*, alliance de mots qui ne sera jamais qu'une contradiction, quand on voudra la faire servir à autre chose qu'à nommer l'*être inconnu* qui est bien notre *substance* ou *sujet*, notre *essence*, ou *être en soi*, c'est-à-dire une chose dont l'existence est bien certaine pour nous, mais dont il nous est à jamais impossible de nous faire la moindre notion. Ainsi, lorsque je désigne cet être absolu en le nommant le *sujet permanent que nous sentons en nous, comparativement à nos modifications successives et variables*, bien loin de donner par ces mots la moindre idée de quelque chose d'absolu, je ne fais précisément que comparer et associer les idées corrélatives de *sujet*, de *modification*, de *succession*, de *variété* et de *permanence!*

De tout cela il résulte que l'idée du mot *Moi* n'est nullement simple, car si son objet est UN comme substance,

il est évident que ses attributs divers et successifs sont toujours *foncièrement* des sensations, ou du moins qu'ils ne sauraient être des idées métaphysiques pures, isolées, n'ayant pour support aucune sensation. Oui, la conscience, l'idée du *moi*, *substratum* et fond commun des idées de toute nature, n'est toujours qu'une collection de sensations, ou elle n'est absolument rien ! Faudra-t-il donc le répéter sans-cesse ? Otez le toucher, plus de perceptions tactiles ; ôtez la vue, plus de couleurs ; ôtez l'ouïe, plus de sons ; ôtez le goût, plus de saveurs ; ôtez l'odorat, plus d'odeurs ; ôtez enfin le sens interne, plus de perceptions internes. Tout cela se perd même à la fois dans un évanouissement complet ; et l'on dit communément d'une personne en cet état, qu'elle a *perdu l'usage de ses sens*, ou qu'elle a *perdu connaissance*, expression d'une justesse parfaite. Que devient alors la conscience, et où est le *moi* ? Le *moi* n'existe plus ; et il ne renaîtra que lorsque cette personne, en reprenant l'*usage de ses sens*, reprendra *connaissance* ou *conscience d'elle-même*. C'est là tout le secret de la distinction établie par les physiologistes entre la vie qu'ils ont nommée *organique*, et la vie dite *de relation*.

Condillac, si maladroitement accusé de matérialisme, commence ainsi la première partie de sa Logique : *Nos sens sont les premières facultés que nous remarquons ;* et quelques lignes plus bas, il s'exprime en ces termes : *C'est l'âme qui sent ; c'est à elle seule que les sensations appartiennent ; et sentir est la pre-*

chaque intelligence, de chaque *moi*, n'est que le principe même de l'intelligence éternelle.

Cette conséquence, Messieurs, est d'une portée décisive ; car elle conduit analytiquement et par force de logique, à l'affirmation de l'identité universelle et absolue des intelligences, en un mot, au *Panthéisme.*

Mais, me direz-vous, est-il donc enfin bien avéré que la règle dont cette conséquence émane, soit induite elle-même de faits incontestables? La loi que vous prétendez établir en ces termes, *l'être animé n'est réellement animé, n'a conscience de lui-même, n'a un MOI que par l'appréhension de son identité continue... pas de mémoire, pas de conscience.....* etc., cette loi est-elle bien le résultat d'une observation physiologique absolument sans reproche ? Cette observation, Messieurs, cette expérience biologique, chaque homme peut à tout instant la faire sur lui-même, en essayant de se placer, s'il croit que cela soit possible, dans une situation où il aurait conscience de son être, où il posséderait son *moi*, d'une autre manière qu'*en se reconnaissant*, dans l'instant actuel, qui est déjà un passé, *le même qu'il était* à des époques antérieures. Or, c'est précisément dans cette situation que je vous défie de vous placer jamais. Eh quoi ! va-t-on me dire encore, si cette incessante récognition de l'identité de l'*Après* avec l'*Avant* est indispensable pour qu'il y ait conscience, quand donc le fétus commence-t-il à se sentir ; dans quel moment donné arrive-t-il à la vie? C'est moi, Messieurs, qui demande

à mon tour de quel droit on affirme que le fétus *commence* à se sentir et arrive à la vie *dans un moment donné*. Quoique j'aie semblé admettre provisoirement cette hypothèse (1re partie chap. VI), aucune expérience, aucune observation n'a jamais pu, ni ne pourra jamais, non-seulement établir comme fait, mais même faire le moins du monde concevoir comme possible, cette impossible transition du néant de la vie à la vie. J'en conclus hardiment que la vie dans le fétus, comme la vie dans tout animal, comme la vie dans l'homme parvenu même au plus haut degré d'intelligence, manifestation partielle, mais saisissable, du principe de vie universelle, n'a ni commencement ni fin.

Rien, Messieurs, ne ressemble plus à cette gratuite hypothèse du fétus arrivant à la vie dans un moment donné, que l'hypothèse de la *statue* de Condillac. Je dois dire néanmoins, pour la justification de ce grand philosophe, que, tout en supposant d'abord sa *statue* privée des cinq sens, il lui donne incidemment une certaine faculté qu'il nomme *sentiment fondamental*, mais dont il fait à peine mention. Ce sentiment fondamental sur lequel Condillac ne s'explique pas du tout, peut très-bien être pris par les psychologistes éclectiques pour leur *Conscience*, ou *Sens intime*, comme je puis très-bien aussi le prendre, moi, pour mon *Sens interne ;* et je saisis en passant cette occasion de détromper tous ceux de mes lecteurs qui ont cru apercevoir quelque rapport entre ce que j'appelle *sens*

interne et le *sens intime* des psychologistes éclectiques. Ces derniers se plaignent à bon droit d'être souvent mal compris, parce que souvent on confond leur *Conscience* qui, d'après eux, est fort loin d'être un sens, quoiqu'ils la nomment *sens intime*, avec ce *sens interne* qui donne les sensations de la faim, de la soif, de l'instinct générateur et, en général, toutes les perceptions affectant d'une manière agréable ou douloureuse un point quelconque de ce qu'on nomme *l'économie intérieure*, soit dans l'état physiologique, soit dans l'état pathologique. J'en reviens à la *Statue*.

Dans le premier état où la suppose Condillac, elle est parfaitement semblable au fétus qu'on suppose prêt à passer du néant de la vie à la vie. Ainsi le fétus, dans le sein de sa mère, n'est doué que du sens interne ; et Condillac représente sa statue comme virtuellement douée du seul sens de l'odorat, mais comme n'ayant encore formellement rien senti par cet unique sens ; elle n'a encore aucune conscience d'elle-même ; elle n'a pas de *moi*?

Tout à coup, vous la soumettez à une première impression, en lui présentant un corps odoriférant, une rose. En percevra-t-elle l'odeur, et se percevra-t-elle elle-même? Condillac ne paraît même pas en douter, et ne fait aucune difficulté d'admettre cette perception comme un fait tout simple et tout naturel : et pourtant rien n'est plus impossible, par la raison que la statue n'ayant éprouvé antérieurement aucune sensation qu'elle puisse comparer avec celle que vous vou-

lez lui donner, elle demeure absolument incapable de sentir l'état où vous voulez la mettre, et de se sentir elle-même.

Présentez-lui successivement plusieurs autres odeurs variées ; elle ne les sentira pas et ne se sentira pas encore elle-même; car n'ayant pas perçu la première odeur faute de pouvoir la comparer avec un mode préexistant, elle ne percevra pas davantage, par la même raison, ni la seconde, ni la troisième, ni aucune autre.

Présentez-les lui simultanément, il en sera de même ; rien n'est plus évident : car étant privée déjà de la perception individuelle de chacune de ces odeurs qu'elle n'a pu appréhender chacune en soi, dans l'impossibilité où elle était de les rapporter à quelque chose d'antérieur, comment pourrait-elle, ne les possédant pas, les comparer, les saisir toutes ensemble, et y démêler un *moi*?

Il est donc bien manifeste que rien ne saurait passer de la non-sensation à la sensation, du néant de la vie à la vie; et tout être animé est donc, s'il m'est permis de parler le langage de Leibnitz, *nécessairement ingénérable, nécessairement impérissable!* Sénèque aussi a très-heureusement exprimé cette vérité, en disant que toute personnalité est originaire du principe qui lui-même n'a pas de principe : *Nemo non indè est, ante quod nihil est.*

C'est ici le lieu de donner encore un mot d'explication sur l'identité, que nous sentons en nous. Elle est *continue*, en ce sens que, malgré les interruptions de la sensa-

tion, malgré les défaillances parfaites du *moi*, défaillances qui résultent, soit d'un sommeil sans rêves, soit d'accidents morbides, le *moi* n'éprouve aucune solution de continuité. La raison en est claire : c'est que l'époque précise à laquelle une pareille défaillance a commencé, ou du moins une autre époque antérieure quelconque, vient se comparer et se rattacher immédiatement à l'époque précise où elle se termine. L'intervalle est alors non avenu pour le *moi*; et c'est en ce sens, mais uniquement en ce sens, qu'on pourrait dire peut-être avec Théodore Jouffroy, que l'*âme ne dort jamais*.

Sentir, agir, connaître, vouloir, c'est donc se ressouvenir : et si c'eût été là ce qu'entendait Socrate et l'école platonicienne, lorsqu'ils enseignaient, l'un, que toutes les idées sont des réminiscences, l'autre, qu'elles sont des types increés et conçus éternellement au sein du *Verbe*, cette doctrine serait vraie, quoique présentée sous une forme trop mystérieuse et trop obscure pour que l'imagination n'y découvre pas à plaisir tout ce qu'il lui conviendra d'y voir. Mais, après tout, que ce soit là ou non le vrai sens des nébuleuses exégèses de Platon et de son école, il n'en demeure pas moins prouvé que toutes nos idées, ou, comme disait Socrate, nos réminiscences, naissent physiologiquement et successivement les unes des autres, en commençant par les notions sensibles et individuelles, et qu'au moins en cette vie, nous ne devons l'accroissement continu de nos connaissances qu'à l'observation, à l'expé-

rience, à l'analyse enfin, dont le langage est l'instrument.

C'est donc bien à tort qu'on a loué Kant d'avoir envisagé l'esprit de l'homme, considéré *abstractivement et en lui-même, isolé de tout ce qu'il réfléchit, de tout ce qu'il atteint, de tout ce qu'il suppose*, comme l'*objet pur* de la philosophie. Cet *objet pur* n'est, comme objet d'étude, qu'un pur néant ; car ce serait toujours le *moi absolu ;* ce serait toujours cet inconnu, qu'il est à tout jamais impossible, à qui que ce soit, de dégager, toutes les données manquant au problème. D'autres philosophes, sans examiner si le phénomène de *personnalité* peut se produire isolément et indépendamment d'une série de modifications quelconques, soutiennent que ces modifications peuvent quelquefois être entièrement pures de toute affection des sens. Mais ils se trompent précisément sur la nature des faits qu'ils ont pris pour exemples. Ainsi, j'admets par hypothèse avec ces philosophes, qu'il est des moments où l'esprit, replié sur lui-même, entièrement absorbé par des *méditations abstraites*, s'isolerait complétement du monde réputé extérieur, et, ne recevant plus aucune impression sensible *actuelle*, entrerait dans cet état d'*observation psychologique pure*, comme disent les partisans de l'école écossaise, état où les notions qu'ils nomment *phénomènes de conscience* apparaîtraient seules à l'âme. Mais ces méditations abstraites, ces pensées réputées exclusivement métaphysiques, ces phénomènes de conscience, en supposant

qu'ils ne soient pas, comme je l'ai démontré encore tant de fois après mes devanciers, des dérivations d'idées sensibles, ne sont-ils pas, en tant que formules, des phénomènes rigoureusement inséparables des signes qui les expriment? Otez les mots; supprimez ce langage qui est l'incarnation de ces pensées qu'on appelle *profondes*, vous anéantirez ces pensées elles-mêmes. La création, la formation de ces pensées, dépend, en toute rigueur, d'un assemblage d'expressions presque toutes figurées, et qui, dans leur signification primitive, sont des signes d'idées sensibles. Ainsi, les pensées formulées dans ces combinaisons de mots, et qui ne sauraient subsister sans ces combinaisons de mots, affectent toujours doublement vos sens, d'abord parce que tous ces mots réveillent en vous la sensation de *résonnance* et la sensation de *figure*, et ensuite, parce qu'en vous faisant, bon gré malgré, remonter à leur signification primitive, ils offrent toujours à votre esprit quelques images. L'esprit humain ne peut donc, en aucune façon, s'isoler du monde des sens. Après cela, que ce monde des sens, que cet univers nommé *matériel*, soit objectif ou subjectif, que nous existions dans cette matière, ou que ce soit cette matière qui existe en nous, peu importe; c'est là l'objet d'une autre discussion. Il n'en est pas moins positivement avéré que le *Moi* ne saurait s'isoler de toute sensation, sans cesser d'être. En un mot, la sensation est l'essence du *Moi*. Isolé d'elle, il ne peut même pas être conçu au moyen de la singulière hypo-

thèse de Fichte, qui a imaginé dans l'homme deux *moi*, dont l'un, constamment invariable, observerait les modifications successives et continuellement variées de l'autre. On ne voit pas du tout pourquoi ni comment l'observation par le premier de ces *moi*, des changements opérés dans le second, donnerait à ce premier l'appréhension de sa personnalité, la conscience de son être.

D'après ce que je viens d'établir, il est aisé de concevoir qu'en disant (1re partie, chapitre VI, à propos du *Fœtus*, et chapitres XVI et XVII, à propos de l'idée du *Moi*), que notre première croyance, notre première certitude, qui est celle de notre être, s'identifie rigoureusement avec notre *première sensation*, avec notre *première idée*, qui est celle du *moi*, *premier phénomène évident* pour nous, je n'entends désigner par ces mots *première sensation*, *première idée*, *premier phénomène*, que le *substratum* commun à toutes nos idées, tant sensibles qu'intellectuelles, attendu qu'il n'y a pas, à proprement parler, de sensation qui soit *première*, la sensation du *moi* ne pouvant elle-même préexister à ses attributs constitutifs. Mais ces attributs constitutifs du *moi*, qui ne sont foncièrement que des sensations, contiennent dans leur essence plusieurs phénomènes élémentaires, dont quelques écoles platoniciennes et quelques écoles allemandes, comme celle de Kant, ont voulu à tort faire des idées à part, en les désignant sous les noms de *notions nécessaires*, de *conceptions pures*, de *formes impératives*

de l'esprit, notions, conceptions, formes qui rentrent exactement dans la catégorie des idées prétendues innées. Il n'est effectivement pas de sensation qui ne renferme et n'engendre la plupart de ces phénomènes; et il en est plusieurs qui les contiennent et les engendrent tous. Ainsi, prenons d'abord pour exemple une de ces sensations vulgairement considérées comme tout à fait sans importance aux yeux de ce qu'on nomme la *haute métaphysique*, telle qu'un son, une saveur, une odeur, une perception interne. En l'analysant bien, vous y apercevez distinctement et vous en tirez les notions abstraites de *substance* et de *mode*, quand ce ne serait que celles du *moi*, sujet *constant*, et de ses attributs *variés et subsécutifs*, notions qui se traduisent en celles d'*absolu* et de *relatif*, d'*unité* et de *pluralité*, c'est-à-dire de *nombre* : vous y trouvez conséquemment encore les notions d'*avant* et d'*après*, c'est-à-dire de *succession* et de *durée;* vous n'y trouvez pas la notion d'*espace*, originaire de celles de *lieu*, de *distance*, de *grandeur*, de *figure*, de *situation*, de *plein*, de *vide*, et qui ne se trouve primitivement, comme Condillac l'a parfaitement démontré, que dans les sensations du tact, et ultérieurement dans celles de la vue. Mais vous y trouvez les sentiments et les notions de *plaisir* et de *déplaisir*, qui se traduisent en celles de *bien* et de *mal*, d'*amour* et de *haine*. Pour ce qui regarde celles de *juste* et d'*injuste*, variétés de celles de *bien* et de *mal*, elles n'existent pas et n'existeront jamais chez l'homme qui aura sans cesse vécu totale-

ment isolé de ses semblables, ni chez le sujet né tout à la fois sourd et aveugle. J'ai dit et je répète que ce dernier, absolument incapable de toute relation sociale et par conséquent de tout langage artificiel, soit articulé, soit mimique, demeure à perpétuité étranger à toutes les notions et à tous les sentiments de sociabilité, qui seuls donnent naissance aux notions et aux sentiments de *justice* et d'*injustice;* et c'est ce que démontre l'expérience. Un pareil être est au niveau des bêtes les moins intelligentes. Il a, comme elles, un *moi*, puisqu'il a des idées sensibles et individuelles, comme en ont ces brutes, naturellement privées, ainsi que lui, de la vue et de l'ouïe, telles, par exemple que le ver et la sangsue; mais son intelligence ne va pas plus loin. Un jeune sujet, né en cet état, a demeuré quelques années à l'école des sourds-muets de Paris, sans qu'on ait jamais pu, au moyen du toucher, non-seulement lui apprendre aucun langage, mais même lui inspirer le moindre sentiment de préférence affectueuse pour les employés de la maison spécialement chargés du soin de sa personne. Supposez maintenant qu'un tel sujet soit né en même temps privé du toucher; alors les deux plus grands ordres d'idées lui manqueront infailliblement, à savoir, d'une part, les idées *morales* que *nous* exprimons par les formes génériques de *bonté* et de *méchanceté*, de *justice* et d'*injustice*, et, de l'autre part, les idées d'*étendue*, traduites en celles de *lieu*, de *distance*, de *figure*, de *grandeur*, de *situation*, de *plein*,

de *vide*, enfin toutes les idées d'*espace* et de *matière*. Il n'y aura donc jamais, pour un pareil être, ni univers moral, ni univers physique, et c'est exactement l'état de la statue de Condillac, réduite aux sens de l'odorat et du goût. En cet état, elle a déjà un *moi*, une *âme ;* elle se connaît, et ne connaît qu'elle seule ; elle se sent sujet unique de plusieurs attributs divers et subsécutifs ; elle a des idées de *bien* et de *mal*, et des sentiments d'*amour* et de *haine*, puisqu'elle éprouve des sensations agréables qu'elle aime, et des sensations pénibles qu'elle hait. Allez plus loin ; privez-la du goût et même de l'odorat ; la voilà réduite au sens interne ; elle se sent encore en cet état, qui est celui du *fétus* dans le sein de sa mère ; ôtez-lui enfin ce dernier sens ; il n'y a plus de *Moi*, il n'y a plus rien !

Il ne fallait donc faire des notions à part, ni de l'idée de l'*Espace*, *plein* ou *vide*, idée qui ne nous est fournie que par le toucher et par la vue, ni de l'idée du *Temps*, qui n'est que celle de notre identité continue, c'est-à-dire du *moi*, comparativement appréhendé comme sujet *un et permanent*, sous la *pluralité* de ses sensations *variées et subsécutives*, ni des *idées morales*, dont la naissance est aussi impossible que celle des autres idées dites métaphysiques, en dehors de l'expérience sociale, et dont les développements ultérieurs sont en proportion de l'amélioration progressive des langues, des arts, des sciences et des lois. Les philosophes dont je viens de parler, ont qualifié toutes

ces notions de *nécessaires*, parce qu'ils les ont considérées, disent-ils, comme *le fond de la conscience et de la connaissance*, comme *la condition de toutes les conceptions particulières*, comme *le principe de tous les jugements et de toutes les définitions*. Je le crois bien, puisqu'elles subsistent *toutes*, comme éléments, dans l'ensemble des perceptions fournies par les six sens, et même, presque toutes, dans chacune de ces perceptions seulement prise à part!

Il en est de même des autres notions également appelées *nécessaires*, comme celles de *Cause et d'Effet*, de *Totalité*, de *Possibilité*, de *Réalité*, de *Nécessité*, etc. Elles sont effectivement *nécessaires*, en ce sens que nous les trouvons dans toutes nos connaissances. Mais elles ne sont préexistantes à aucune de ces connaissances, quoiqu'elles en soient bien des éléments essentiels. N'est-il donc pas absurde, en effet, d'admettre qu'il y ait des notions préexistantes à celles du *moi*? Or, le *moi* ne pouvant exister en dehors d'une pluralité de sensations, il s'ensuit rigoureusement que les notions *nécessaires*, loin de différer de la sensation, n'en sont que les propriétés, les phénomènes élémentaires, phénomènes que l'observation analytique nous fait apercevoir clairement dans la collection de toutes nos idées de tout genre. C'est pour ce motif que l'école de Kant les a proclamés *lois immuables* de notre entendement, c'est-à-dire lois qui sont de nature à ce que nous ne puissions *rien concevoir autrement qu'elles ne nous le représentent*. Mais Kant et ses disciples n'ont

pas voulu ou n'ont pas su voir que ces *lois immuables*, attributs essentiels de la sensation, ne sont, au fond, que la sensation elle-même.

On se croira peut-être fondé, Messieurs, à me faire un reproche de ce qu'en venant ici vous présenter l'apologie de mon livre et des théories de mes devanciers, dont toutefois la mienne diffère en plusieurs points, j'attaque si fréquemment et sans y mettre aucune mesure, presque toutes les autres philosophies. Ce reproche ne serait pas juste. Car c'est d'abord un droit et un devoir pour tout philosophe persuadé qu'il a lui-même raison, de dire sans détour pourquoi il est persuadé que les autres ont tort; et, en second lieu, je ne me crois point obligé à de bien grands ménagements envers certaines écoles surtout, qui ne nous ménagent nullement, nous autres *idéologues*, *empiriques*, *physiologistes*, *biologistes*, *sensualistes* enfin, comme elles nous appellent, en attachant toujours un sens injurieux à cette appellation ridicule et incorrecte. Mais n'est-il pas aussi par trop bizarre, que l'Éclectisme lui-même, si mesuré envers les autres écoles, particulièrement envers celles dont je parle, bien qu'elles le traitent plus mal encore qu'elles ne nous traitent nous-mêmes, se soit fait si souvent contre nous, l'écho de leurs invectives! Au reste, le côté le plus singulier de tous ces étranges réquisitoires contre l'Expérimentalisme dit *Sensualisme*, c'est que les pieux docteurs scolastiques de notre époque ne paraissent même pas se douter que leurs autorités les

plus considérables, leurs fameux devanciers du moyen âge, étaient tous péripatéticiens, par conséquent *sensualistes*, et que la fameuse maxime, *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*, était admise par tous, tant *nominalistes* que *réalistes*, comme un axiome inattaquable. Oui, tous ces docteurs séraphiques, angéliques, subtils, illuminés et admirables, étaient en principe *sensualistes*, sensualistes *in verba magistri*, c'est-à-dire sans savoir pourquoi. Mais alors, de quel droit, leurs disciples et leurs successeurs condamnent-ils donc aujourd'hui cette opinion chez nous? Est-ce parce que nous ne l'avons adoptée qu'après l'avoir soumise, comme tout autre système, au contrôle du libre examen? Est-ce donc à dire alors qu'une doctrine, qui était bonne et vraie de par l'autorité magistrale, serait tout à coup devenue mauvaise et fausse en se souillant au contact de la science? Au reste, Messieurs, si l'autorité devait être comptée ici pour quelque chose, et venir en aide à l'expérimentalisme, ne fût-ce qu'en s'y ajoutant comme article d'apparat, l'autorité d'un assez bon nombre d'hommes de génie du premier ordre ne nous ferait pas défaut; et cette autorité vaudrait bien pour le moins les autres, quoique nos scolastiques du jour n'en fassent aucun cas, ou n'en fassent, pour mieux dire, qu'un titre de réprobation, qui, à nos yeux, est un titre de gloire. Ainsi les Bacon, les Locke, les Newton, dignes émules des Copernic, des Galilée, des Torricelli, ont eu en France, pour disciples et pour successeurs, des philo-

sophes, des savants, des écrivains en tous les genres, qui, dans le siècle dernier comme dans le nôtre, ont dépassé leurs maîtres. Les Fontenelle et les Voltaire, les d'Alembert et les Condillac, les Diderot et les Condorcet, presque tous les grands penseurs, écrivains, publicistes et légistes du dix-huitième siècle, et ultérieurement le plus grand nombre des mathématiciens, astronomes, physiciens et naturalistes, ainsi que les idéologues les plus justement renommés du dix-neuvième, des hommes tels, par exemple, que les Monge, les Laplace, les Cabanis, les Bichat, les Cuvier, les Broussais, les Destutt de Tracy et les Laromiguière, sont des disciples de cette école dite empirique et *sensualiste*. A ce petit nombre de noms d'hommes illustres qui ne sont plus, et auxquels j'en pourrais joindre tant d'autres, je m'abstiens, pour ne pas commettre d'oubli involontaire, d'ajouter les noms de plusieurs de nos célébrités contemporaines, qui heureusement n'appartiennent point encore à l'histoire.

FIN DU DEUXIÈME DISCOURS.

TROISIÈME DISCOURS.

JUSTIFICATION DU PANTHÉISME

AU POINT DE VUE DE LA MORALE.

> Hæremus cuncti superis, temploque tacente
> Nil facimus non sponte Dei, nec vocibus ullis
> Numen eget, dixitque semel nascentibus auctor
> Quidquid scire licet. Sterilesne elegit arenas,
> Ut caneret paucis, mersitque hoc pulvere verum;
> Est-ne Dei sedes, nisi terra, et pontus, et aer,
> Et cœlum, et virtus? Superos quid quærimus ultra,
> Jupiter est quodcumque vides, quocumque moveris!
> (Lucain. *Phars. lib.* IX, v. 573-580.)

Après m'être réclamé, Messieurs, je ne dirai pas seulement de l'adhésion, mais de la solidarité d'un si grand nombre de génies illustres, en faveur de la métaphysique de la *Sensation*, qui est la première des deux exégèses de la *Théorie*, je pourrais encore m'autoriser, mais uniquement en faveur du *Panthéisme*, qui en est la seconde exégèse, d'un patronage très-respecté, surtout des éclectiques de notre époque; ce patronage est celui d'une notable portion de l'école cartésienne, en tête de laquelle je place Malebranche et Spinosa. Aussi m'a-t-on reproché assez injustement d'avoir voulu concilier, bon gré malgré, Spinosa avec Condillac. Il est bien vrai que Spinosa

et Condillac sont très-opposés dans leurs méthodes. Celle de Spinosa n'est que spécieuse et illusoire ; c'est la synthèse ; et Condillac n'a pas manqué d'en profiter largement dans son *Traité des Systèmes*, pour remporter sur Spinosa une de ces faciles victoires qui n'ont point de résultat décisif, et qui n'empêchent pas les questions de demeurer, comme on dit en style diplomatique, *in statu quo ante bellum*. Condillac triomphe, en effet, dans son examen de la première partie de l'*Ethique*, en mettant au grand jour les défauts très-réels de cette argumentation, que Spinosa qualifie bien à tort de démonstration géométrique (*Ethica ordine geometrico demonstrata.*) Il est certain qu'arrivé à la quatorzième proposition, *Præter Deum nulla dari neque concipi potest substantia*, qu'il traduit ainsi en français, *Il ne peut y avoir, et l'on ne peut concevoir d'autre substance que Dieu*, Condillac a raison d'affirmer que Spinosa, n'ayant jusque-là émis que des propositions plus que contestables, et qui ne sont nullement enchaînées les unes aux autres dans un ordre géométrique, cette quatorzième proposition, exposé définitif de tout son système sur Dieu, demeure sous sa plume à l'état d'assertion gratuite, ou du moins à l'état de simple *postulatum ;* mais en démontrant ainsi que Spinosa n'a rien démontré, Condillac n'établit nullement l'impossibilité de prouver par une autre méthode que celle de Spinosa, une vérité que Spinosa n'a pas su prouver régulièrement, après l'avoir très-bien décou-

verte. La question demeure donc entière, et se trouve replacée, comme je viens de le dire, *in statu quo ante bellum*. Eh bien ! Messieurs, c'est, comme vous le voyez, de la philosophie de Condillac lui-même que j'ai fait sortir l'Idéalisme et le Panthéisme, comme Berkeley, qui ne voulait cependant pas être panthéiste, non plus que Condillac, a fait sortir tout au moins l'*Idéalisme* de la philosophie de Locke. Je n'ai donc pris en aucune façon Spinosa pour guide, bien que j'admette cette quatorzième proposition de la première partie de l'*Ethique*, *Præter Deum nulla dari vel concipi potest substantia*, comme l'expression d'une vérité, à laquelle Spinosa n'est certainement parvenu qu'au moyen de l'analyse, et qu'il s'est infructueusement efforcé de démontrer par la synthèse. Au reste, je ne l'admets qu'en la traduisant ainsi : *Il n'existe, et l'on ne conçoit même pas qu'il puisse exister aucune autre substance que Dieu*, et je rejette cette version de Condillac : *Il ne peut y avoir, et* L'ON NE PEUT CONCEVOIR *d'autre substance que Dieu*. Je la rejette, quoique plus littérale que la mienne, parce que, dans son rigoureux *mot à mot*, Condillac fait dire clairement, quoique implicitement, au disciple de Descartes, qu'il nous est possible de *concevoir la substance divine*, ce qui, en bonne logique, reviendrait à dire que nous pouvons tout pénétrer, tout découvrir, tout savoir. Or, le latin de Spinosa, grâce à son obscurité, a du moins cet avantage qu'avec un peu de bonne volonté, il est possible de lui donner une interprétation qui ne

présente pas ce sens ridicule ; et il vaut bien mieux, pour l'honneur de Spinosa et de l'école cartésienne, traduire sa phrase comme je viens de le faire, que de laisser supposer qu'il ait pu avancer sérieusement une pareille extravagance. Il est vrai que Condillac, pour me prouver que telle est bien la pensée de Spinosa, me renverrait vraisemblablement à la définition que donne celui-ci du mot *Substance*, qui est la troisième de cette première partie de l'*Ethique*. Elle est ainsi conçue : *Per Substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur ; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat ; j'entends par Substance ce qui est en soi, et qui est conçu par soi-même, c'est-à-dire ce dont l'idée n'a pas besoin, pour être formée, de l'idée d'une autre chose.* Assurément rien ne serait plus faux, rien ne serait plus vide que cette définition, si nous prenions à la lettre le latin de Spinosa, puisqu'en fait, il nous est de toute impossibilité de rien saisir de *ce qui est en soi*, de rien concevoir *par soi-même*, de nous former enfin la moindre idée d'une chose quelconque, autrement que par comparaison avec l'idée d'une ou de plusieurs autres choses. Mais ici, en vérité, Spinosa se serait bien battu les flancs en pure perte ; car, pour prouver qu'il n'y a qu'une *Substance*, il n'est point du tout nécessaire de donner, comme l'exige Condillac, une idée exacte de la *nature* de la chose qu'on fait signifier à ce mot. Il suffit de dire que le mot *Substance* est le nom donné à l'*Unité* permanente que, par abstrac-

tion, l'esprit isole, sans la connaître, de la *pluralité* des modes divers *sous lesquels* on dit figurément qu'elle existe à coup sûr, modes qu'elle semble revêtir et dépouiller tour à tour, et qui sont pourtant des suites nécessaires de son essence. Mais c'est là l'*Absolu*, dira-t-on, et par conséquent, l'*Inconnu !* Soit ; mais cet Inconnu existe. C'est là un *Protée*, disait Condillac, *un Protée qui prend plaisir à se présenter à moi sous mille formes différentes, et qui me défie de le saisir sous aucune !* Soit ; mais ce Protée existe ; et je n'ai nullement besoin d'en connaître la nature pour être assuré par l'analyse qu'il existe, et pour démontrer également par l'analyse qu'il existe *essentiellement* seul.

Au reste, la définition de la *Substance* donnée par Spinosa ne lui appartient pas en propre. La première moitié de cette définition, *Quod in se est, ce qui est en soi, ce qui subsiste par soi-même*, est empruntée aux péripatéticiens et aux scolastiques ; et c'est la meilleure, parce qu'elle exprime d'une manière claire, simple et précise, l'idée relative, la seule idée qu'aient voulu mettre sous ces mots métaphoriques, *substance* et *sujet*, ceux qui les ont ainsi employés les premiers, sans prétendre donner connaissance de la nature de la chose que ces mots servent à nommer, car *ce qui se tient dessous, ce qui est jeté dessous*, c'est bien ce qui est caché, c'est bien l'*Inconnu*. La seconde moitié, *Quod per se concipitur, ce qui est conçu par soi-même*, est empruntée à Descartes, qui avait déjà défini la

Substance en disant que c'est *ce qui peut être* CONÇU *indépendamment de toute autre chose.* Que le mot *conçu* soit pris ici comme synonyme du mot *connu*, ainsi que le prendrait Spinosa dans sa définition, s'il en fallait croire l'interprétation de Condillac, cette définition sera évidemment fausse, puisque encore une fois, rien de ce qui nous est connu, ne nous est jamais connu que *par relation;* et non-seulement elle sera fausse, mais elle ne différera que par la forme de la fameuse définition de Malebranche, *La Substance est ce à quoi l'on peut penser, sans penser à autre chose*, qui a donné lieu à tant de plaisanteries, et qui, en effet, prête au ridicule. Qu'au contraire, Descartes, Malebranche et Spinosa, par ces mots, *Concevoir un être comme substance ou sujet*, c'est-à-dire *en lui-même ou par lui-même*, n'entendent autre chose sinon *comprendre et affirmer avec certitude* que cet être *existe* indépendamment de tout autre, mais sans que nous puissions savoir *en quelle façon, en quelle condition intrinsèque* il existe, qu'ils se bornent enfin à dire, l'*Absolu existe nécessairement, mais sans que nous puissions le connaître*, j'admettrai alors à titre d'explication de *mot*, et je défendrai de mon mieux, contre Condillac, cette troisième définition de la première partie de l'*Ethique* de Spinosa, tout en avouant que les dernières expressions, *Id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat, Ce dont l'idée n'a pas besoin, pour être formée, de l'idée d'une autre chose*, en sont plus qu'obscures, plus qu'équi-

voques, et qu'elles semblent justifier l'interprétation peu indulgente et légèrement moqueuse de Condillac.

Mais que dis-je, Messieurs? Descartes, il faut lui rendre cette justice, Descartes s'était déjà expliqué lui-même sur la définition du mot *Substance*, avant que Spinosa ne l'eût copié. Déjà il l'avait interprétée, ou en avait rectifié l'expression de manière à faire voir clairement que l'idée en apparence affirmative de la *Substance* avait fini par se confondre, dans son esprit, avec l'idée toute négative de l'*Inconnu*. Voici ses propres paroles (*Rép. aux quatre object.*): « Parce » que nous apercevons quelques formes ou attributs » qui doivent être attachés à quelque chose pour exis- » ter, nous appelons *Substance* cette chose à laquelle » ils sont attachés. Nous pourrions encore parler de » la Substance après l'avoir dépouillée de tous ses at- » tributs; *mais alors nous détruirions toute la con-* » *naissance que nous en avons, et nous ne concevrions* » *pas clairement et distinctivement la signification de* » *nos paroles.* » N'est-ce pas là, Messieurs, je vous le demande, n'est-ce pas là ce qui précisément arrive à ceux qui veulent raisonner sur la *conscience absolue*, sur la *personnalité pure*, sur le *moi* dépouillé des sens? N'est-il pas vrai qu'*ils détruisent alors toute la connaissance qu'ils en ont, et qu'ils ne conçoivent pas clairement et distinctement la signification de leurs paroles*? C'est pourtant Descartes, leur maître, qui leur donne lui-même cette leçon, Descartes, le grand promoteur de l'intuition hypothétique, Descartes,

l'apôtre du Rationalisme, qui n'a parfois rencontré ainsi la vérité, qu'en désertant son malencontreux apostolat, pour suivre transitoirement les voies de l'Expérience et de l'Analyse !

Leïbnitz, d'un autre côté, disait : *la Substance est ce qui a en soi le principe de ses changements ;* et son disciple Wolf cherche à être plus explicite en disant que *la Substance est ce qui conserve des déterminations essentielles et des attributs constants, pendant que les modes y varient et se succèdent.* Ni l'une ni l'autre de ces deux définitions ne fait connaître, non plus que celle de Spinosa, la nature de l'objet défini : elles ne sont, comme celle-ci, que des explications de mot. Ainsi, les changements qui se passent dans le *moi* sont connus de ce *moi ;* mais le *principe* de ces changements, et cette chose *qui a en soi* ce principe, cette chose qui nécessairement existe, et qui se donne, parce qu'elle ne se connaît pas, le nom de *Moi absolu*, vrai synonyme de *Moi inconnu*, cette chose, dans l'homme, est effectivement et à tout jamais, pour elle-même, un insaisissable Protée. Les expressions de Wolf ne l'aideront pas davantage à s'y découvrir. Qu'est-ce en effet, pour l'homme, que ces *déterminations essentielles* et ces *attributs constants qui se conservent* pendant que les modes varient? En avons-nous la moindre idée? Quel équivalent, ou seulement quel analogue Wolf aurait-il pu nous citer de ce qu'il nomme ainsi? Supposerons-nous que, dans le *moi*, ce serait la sensibilité, c'est-à-dire la connaissance et le sentiment,

la pensée, la *Vie* ? Mais cette vie est au contraire, du moins pour l'homme comme pour l'animal, une série de déterminations sans cesse défaillantes et renaissantes, un enchaînement de modes variés, successifs et rétrospectifs. Les *déterminations essentielles* et les *attributs constants* de Wolf ne seraient-ils donc précisément rien autre chose que cette *Unité permanente* qui ne se perçoit que par comparaison, qui ne se sent et ne s'affirme avec certitude que par corrélation, *sous la pluralité* de ses modes réputés contingents, sans pouvoir jamais se saisir *en elle-même* ? Alors ce ne sont encore là que de nouveaux noms qu'il donne au *Moi*, à la *Substance*, à l'*Essence*, à l'*Absolu*, à l'*Inconnu !*

Il est donc hors de doute que les mots *Sujet*, *Substance*, *Essence*, n'expriment affirmativement rien que l'esprit humain connaisse ou puisse connaître jamais, alors qu'ils ne servent expressément qu'à nommer la réalité absolue du *fond* des choses, la Nature, l'*Être en soi ;* et ce serait certes bien à tort qu'on voudrait assimiler ces mots à certaines autres formes de langage, qui offriront toujours à l'esprit des notions rigoureusement positives, à la seule condition de n'y voir rigoureusement que ce qu'on a voulu y mettre. Si des expressions de ce dernier genre peuvent en effet nous tromper quelquefois, ce ne sera qu'en nous faisant prendre abusivement pour des représentations sensibles et immédiates, pour des *images*, certaines notions abstraites et générales, ou même encore cer-

taines notions individuelles, devenues insaisissables à nos sens, quoique toujours formées originairement d'idées sensibles, comme, par exemple, telle idée de distance, de grandeur, de figure. Ainsi, nous pouvons fort aisément saisir en totalité, par le sens de la vue, la dimension et la figure d'une sphère de cinq ou six mètres de circonférence, placée devant nous à une distance convenable. Mais il nous est impossible à tout jamais de saisir l'IMAGE, la représentation VISUELLE *d'une sphère dont la circonférence est de quarante millions de mètres.* L'idée contenue dans cette expression, idée qui est celle de la grandeur de notre globe, échappe à l'appréhension de nos sens. Bien qu'elle soit la notion individuelle d'un *corps*, elle n'est qu'*intellectuelle*, elle est seulement une vérité d'évidence rationnelle puisque nous ne l'obtenons que par la logique, par le langage, et qu'en dépit de tous les efforts de notre imagination pour nous la rendre *sensible*, pour nous la représenter comme un phénomène matériel, perceptible, soit à la vue, soit au toucher, nous n'y parviendrons jamais. Il en sera de même, à bien plus forte raison, des idées que nous sommes parvenus à nous faire, par le calcul, du volume énorme des grandes planètes, et du soleil, et des étoiles fixes, et des intervalles qui les séparent. Prenons l'inverse ; et au lieu des idées de ces corps d'une si vaste dimension, faisons-nous des idées d'autres corps d'une infime petitesse, l'idée, par

[illegible] ou bien la lumière qui la traverse, épaisseur imperceptible

tible à la vue, aidée du plus fort microscope ; il n'en sera pas autrement. Ces idées de corps prodigieusement grands et de corps prodigieusement petits, sont de la même nature. Ni les unes ni les autres ne contiennent rien qui puisse tomber sous les sens. Leurs objets sont des points de vue de l'esprit, des grouppes de rapports, que l'entendement ne peut jamais former et saisir qu'à l'aide de la combinaison des *mots* ou *signes* qui servent à les exprimer, ce qui ne les empêche pas d'être néanmoins des idées positives, des connaissances claires et certaines, des vérités mises au grand jour. Mais en est-il de même des idées négatives qu'offrent les mots *Sujet*, *Substance*, *Essence* ? Non, encore une fois non, puisque ces mots ne sont rien que des *noms* donnés à l'*absence* de tout phénomène, soit sensible, soit intellectuel, saisissable à l'entendement humain, des *noms* donnés à la *négation* de tout rapport, des *noms* donnés à l'*Absolu*, des *noms* donnés à l'INCONNU, des *noms* donnés à l'*Inconnaissable*.

Mais enfin, peu importent ces noms divers qu'il a plu aux philosophes de donner ainsi à cet *Inconnu*, que l'école hégélienne ne fait pas connaître davantage en disant que c'est la TOTALITÉ des relations ou *différentiations* de l'Unité, puisqu'il est impossible à l'homme d'embrasser cette *totalité de relations* innombrables. Toujours est-il qu'il existe ; et au lieu de faire de vains efforts pour pénétrer son essence, je m'arrête aux vérités toutes corrélatives et toutes limitées qu'elles sont, dont l'analyse me découvre le germe au

fond de ses modalités les mieux connues. De là sont tirées les démonstrations de ce que laisse entrevoir Malebranche, de ce que proclame Spinosa, et de ce que répète Hégèl, à savoir, que cet *Être en soi* existe *seul*, en d'autres termes, qu'*il n'y a qu'une Substance*. Aucun de mes critiques n'élève d'objection contre les preuves apportées à l'appui de cette exégèse ; quelques-uns seulement se contentent de m'en reprocher les *conséquences*, ou me blâment d'avoir imprudemment posé et trop hardiment résolu cette question du *premier principe*, question si formidable à leurs yeux qu'ils se refusent même à la discuter. Faut-il que des littérateurs illustres, partisans déclarés de la science indépendante, champions avoués du libre examen, croient n'avoir pas de meilleur parti à prendre que celui de fuir avant le combat. Comment donc justifier ou seulement excuser ces abstentions pusillanimes, et à quoi bon d'ailleurs se montrer si méticuleux? Que des philosophes éludent, ou éloignent, ou dénaturent certaines questions, cela empêchera-t-il ces questions d'être posées, discutées et résolues malgré eux et contre eux par d'autres philosophes? Se refuser d'avance à la recherche d'une vérité qu'on redoute, n'est-ce pas ressembler à cet oiseau qui, à l'aspect de tout ce qu'il prend pour un ennemi, se cache la tête dans ses plumes, et qui, par cela seul qu'il évite ainsi de voir ceux dont il a peur, se croit lui-même soustrait à leurs regards?

D'ailleurs, Messieurs, quoique j'arrive, sans avoir

suivi la méthode de Spinosa, au même résultat que lui, dans cette question purement métaphysique du premier principe, je n'en repousse pas moins toute espèce de solidarité avec ceux qui, au point de vue de la question morale, concluent de ce qu'il n'y a qu'une Substance dont tous les êtres, qu'on prend communément pour autant de substances, ne sont que les modifications, et de ce que tous les événements sont alors des suites nécessaires de la nature de cette unique Substance, concluent, dis-je, qu'il n'y a pas de différence à faire entre le *bien* et le *mal moral*. C'est exactement comme s'ils disaient qu'il n'y a pas de différence à faire entre le *bien* et le *mal physique*. Leur erreur vient de ce qu'ils croient toujours parler à des adversaires imbus de cette fausse idée qu'en dehors de la nature humaine et des rapports sociaux qui en dérivent nécessairement, il existe des êtres réels qu'on appelle *Bien* et *Mal moral*. Si par là ils voulaient seulement dire que dans l'ordre intrinsèque et absolu des choses, il n'y a ni bien ni mal MORAL, et qu'il n'y a même ni bien ni mal *physique*, ils auraient raison; car tous les phénomènes de la nature, qui se produisent, les uns pour le bonheur et les autres pour le malheur de l'homme, ne sont jamais que les résultats nécessaires de l'accomplissement régulier d'une loi éternelle. Mais les avantages et les inconvénients qu'en éprouve l'homme, les impressions, soit agréables et salutaires, soit douloureuses et meurtrières qu'il en reçoit, ne sont assurément pas chez lui des illusions.

En dehors de ces perceptions immédiatement sensibles de l'homme et des autres animaux (puisqu'elles sont les mêmes chez eux que chez l'homme), il n'y a sans doute ni bien ni mal *physique ;* mais ces perceptions elles-mêmes, tant agréables que pénibles, en sont-elles moins pour l'homme ainsi que pour les animaux des phénomènes indubitables? Dans l'ordre physique, nous appelons *Bien* (*lætitia*) notre satisfaction *corporelle*, soit actuelle, soit prochaine, soit indéfiniment remise à un avenir plus ou moins lointain; et nous appelons *Mal* (*tristitia*) le phénomène contraire. Il n'en est pas autrement dans l'ordre moral, c'est-à-dire *social ;* nous appelons *Bien* les pratiques et les maximes que nous croyons, à tort ou à raison, *nécessaires* ou même seulement *utiles* à l'association d'hommes (soit *corporation*, soit *nation*, soit *humanité* tout entière), dont nous faisons partie ; et nous appelons *Mal* les pratiques et les maximes contraires. En effet, pour tous les esprits éclairés par l'expérience et la réflexion, le bien et le mal *social* ne sauraient différer du bonheur et du malheur individuel de chaque membre de l'association humaine ; car tous les hommes ne sont naturellement et forcément déterminés à former cette association, qu'en vue d'une somme de bonheur plus considérable et mieux assurée que celle qu'ils trouveraient dans l'état d'isolement sauvage, nommé si improprement *état de nature* par quelques philosophes. Ils honorent conséquemment du nom générique de *Bien moral* tout ce qui consolide et améliore l'associa-

tion dont l'objet est de les rendre tous heureux; et ils flétrissent du nom générique de *Mal moral* tout ce qui la trouble et tend à la détruire. Spinosa se serait donc évidemment trompé s'il n'avait vu, comme il me semble qu'on l'en accuse à tort, nulle différence à faire entre le bien et le mal moral : cette différence est manifeste; et si tous les associés savaient également la bien faire, et agissaient en conséquence dans leurs rapports mutuels, il en résulterait un accroissement indéfini de bonheur général, qui se traduirait pour chacun d'eux en un accroissement indéfini de bonheur individuel. De même, si tous agissaient constamment en sens inverse, le désordre devenant universel et permanent, l'association serait dissoute, et sa dissolution engendrerait le malheur et la perte individuelle de chacun des associés; en sorte qu'il est littéralement juste de dire : *Chacun pour tous, et tous pour chacun!* Ainsi, le bien, au physique comme au moral, n'est que notre bonheur, notre affection, notre amour (*lætitia*), et le mal n'est que notre malheur, notre aversion, notre haine (*tristitia*). Il ne dépend donc pas de nous, en proclamant le Panthéisme avec Spinosa comme une vérité, de ne pas sentir cette différence; elle se fait d'elle-même en nous, sans nous, malgré nous, parce qu'elle est le produit de l'exercice de nos facultés déterminées par nos plus inexorables besoins. Mais hors de là, nul doute qu'il n'y ait ni bien ni mal, soit moral, soit physique; et ceux qui s'obstinent à réaliser, je dirai presque à personnifier les objets de

ces deux idées de pure classification, objets qui n'ont pas, hors de l'entendement humain, plus d'existence réelle que les objets de toutes les autres idées abstraites et générales, en affichant la prétention de les placer ainsi fort au-dessus des besoins de l'humanité et des relations sociales dont elles émanent, ceux-là sont des rêveurs et des visionnaires ; et j'ajouterai même, sous forme reconventionnelle et par droit de légitime récrimination, que, de tous les rêveurs et de tous les visionnaires, ils sont encore les plus dangereux, parce qu'en voulant faire voir les règles de la morale où elles ne sont pas, ils autorisent le scepticisme à douter qu'elles soient quelque part, et le vice à les traiter de conventions purement arbitraires. C'est ce que semble articuler, en théorie, Spinosa mal interprété, et c'est ce dont trop de gens, qui certes ne s'occupent nullement de métaphysique, semblent témoigner par leurs actes, dans la pratique journalière du monde. Aussi, est-ce avec une bien entière conviction que je le proclame ; la réciprocité du besoin, de la compassion, de l'assistance et de la gratitude, réciprocité qui seule unit plus ou moins étroitement les hommes entre eux, en faisant naître tout à la fois la confiance, l'affection et la déférence mutuelle, est un principe de sociabilité bien autrement puissant, une garantie de fait bien autrement solide pour la morale, que ces idées creuses et chimériques, étiquetées des noms pompeux de *loi morale primitive*, de *règle antérieure et supérieure à tout état social*, de *devoir préconçu*, de *droit préexis-*

tant, de *justice absolue*. Toutes ces dénominations, en effet, provoquent la dérision et la dénégation, parce qu'elles supposent, comme Montesquieu a cru devoir le supposer, qu'il y avait des lois humaines avant qu'il y eût des hommes, c'est-à-dire, d'après la définition qu'il donne lui-même de ce mot, qu'il y avait *des rapports nécessaires dérivant de la nature* des sociétés, avant qu'il y eût des sociétés ; contradiction ridicule, que Montesquieu s'évertue à expliquer par une argumentation plus ridicule encore, en disant qu'*avant qu'il y eût des hommes, ils étaient possibles, qu'ils avaient alors des rapports possibles, et par conséquent des lois possibles*. Absurde logomachie, détestable galimatias, qui dépare d'une manière indigne le frontispice d'un des plus beaux monuments de l'esprit humain ! Comme si l'idée du mot *possible* avait un objet hors de l'entendement, comme si la classification métaphysique, l'idée abstraite et générale exprimée par ce mot *possible* était un être réel, une entité scolastique, enfin un de ces Universaux *à parte rei*, auxquels pourtant Montesquieu ne paraît pas croire le moins du monde !

Oui, sans doute, il y a une morale, mais une morale expérimentale et positive, une morale indépendante, en tant que pratique, de toute discussion sur la question métaphysique du premier principe, et indépendante, en tant que *science exacte*, de toute croyance religieuse, une *morale athée* si l'on veut, mais une morale athée (peu m'importe la manière dont on vou-

dra qualifier cette expression) rigoureusement identique avec la vraie morale chrétienne ! C'est la morale *humaine* scientifiquement démontrée, et dont il n'est pas vrai qu'une morale divine impérativement révélée puisse jamais différer en aucun point. C'est la morale des bons philosophes de l'Orient, de la Grèce et de Rome. C'est la morale de tous les peuples ; car, sans elle, il n'y aurait point de peuples, point de sociétés, point d'hommes. Je dis hardiment *point d'hommes*, parce qu'encore un coup, si l'animal appelé *homme* est constamment placé en dehors de tout état d'association quelconque avec ses semblables, il est littéralement en dehors de sa nature ; il n'est homme alors que de la manière dont le définissait, en plaisantant, Diogène le cynique. Privé de tout langage artificiel, soit articulé, soit gesticulé, et incapable par conséquent d'abstraire, d'induire, de classer des idées, en les généralisant et en les spécifiant, c'est-à-dire en les décomposant et en les composant, en nombre assez considérable, par le moyen des signes, il est totalement dépourvu de ce qui se nomme justement et même exclusivement *raison*, de ce levier d'analyse, de cette puissance de raisonnement supérieure, qui seule met l'intelligence de l'homme au-dessus de celle de la bête. Il pense donc seulement au même degré que la bête, ne satisfait, comme elle, qu'à ses premiers besoins, et n'exerce jamais celles de ses aptitudes qui seules constituent l'*homme*, et qui se perdent faute d'exercice. En cet état, je le répète, il n'est pas homme ! Hors de

l'état social, il n'existe donc ni droit ni devoir, de même qu'il n'existe ni art ni science, puisqu'il n'existe même pas de langage; ainsi, rien de plus certain : point de société, point d'humanité ! Dès-lors, les pratiques habituelles (*mores*), sans lesquelles aucune société d'hommes n'est possible, et la collection des maximes issues par induction de ces pratiques habituelles (*disciplina moralis*), et parmi ces maximes, la collection de celles (*leges*) dont l'observation est rendue obligatoire par la force sociale en tout temps et en tout lieu (*disciplina civilis*), rien de tout cela n'est arbitraire, puisque tout acte en opposition avec ces pratiques et ces maximes, est en opposition avec la *nature* même, c'est-à-dire avec les besoins les plus impérieux, déterminant l'exercice des plus importantes facultés de l'homme. Qu'on ne vienne donc pas dire, et surtout qu'on ne vienne pas, de grâce, me faire dire, ainsi qu'à Spinosa, qu'il n'y a aucune différence à faire entre le bien et le mal moral, entre le *droit* et le *tort*. Le droit en général, le droit naturel, le droit contre lequel il n'y a pas de droit, c'est la morale dont je viens de parler; c'est la collection des *règles sociales;* c'est l'assemblage des rapports nécessaires qui dérivent de la nature de l'homme; c'est la vérité, c'est la liberté, c'est la science. Le droit, c'est la solidarité universelle des hommes entre eux; le droit enfin, c'est l'humanité ; et je maintiens hautement qu'en dehors de cette idée du droit, tout n'est

qu'assertion préconçue, langage vide d'idées, prestige fallacieux, dangereuse chimère !

Peut-être va-t-on encore insister et me dire que, dès l'instant qu'il est admis que *Tout est Dieu*, il est admis que *Tout est nécessaire*, que, par conséquent, les bonnes et les mauvaises actions des hommes étant *nécessaires* comme tous les autres phénomènes, il n'y a aucune différence à faire entre elles, et que nous n'avons pas plus de motifs pour aimer et récompenser les unes que pour détester et punir les autres. Mais, Messieurs, c'est encore absolument comme si l'on disait à une dévote, que la santé et la maladie étant chez elle des résultats inévitables de l'ordre physique éternellement établi par Dieu, elle n'a pas de motifs pour faire la moindre différence entre elles, ni par conséquent pour préférer l'une à l'autre, et pour prendre ses mesures dans le but, soit de conserver l'une, soit de se délivrer de l'autre ; comme s'il était loisible à chacun de nous d'avoir ou de n'avoir pas du plaisir, de souffrir ou de ne pas souffrir, et d'agir ou de n'agir pas en conséquence, par cela seul que, dans nos convictions, notre plaisir, comme notre douleur, serait un produit fatal de l'irrésistible nécessité des choses ! Mais écartons cette idée de *fatalité ;* continuons à lui substituer celle de *Providence ;* et supposons que cette dévote soit en même temps une mère bien affectueuse et bien tendre, et qu'elle ait un jour la douleur de voir mourir son fils unique, subitement frappé de la foudre, ou dévoré par une bête sauvage. En sera-t-elle

moins désolée parce que, dans sa dévotion fervente et sincère, elle ne doutera pas qu'accomplie en dehors de toute volonté humaine, cette catastrophe ne soit un résultat inévitable de l'éternelle et immuable volonté de Dieu? Comme pendant au tableau de cette mère, inconsolable malgré la ferme persistance de ses croyances religieuses, prenons maintenant deux incrédules, deux fatalistes convaincus, également en proie à des maux sans remèdes. Ainsi, l'un d'eux a vu périr aussi son unique enfant, non par un accident fortuit, mais par un assassinat; l'autre, parfait honnête homme jusqu'alors, a commis lui-même un meurtre dans un violent accès de colère. Quoique à leurs yeux, il soit indubitable que ces deux catastrophes sont bien des résultats forcés de ce qu'on appelle *inexorabile fatum*, le premier n'en ressentira pas moins d'affliction, ni moins d'horreur pour l'assassin de son fils; et le second n'en éprouvera pas moins de repentir ni moins d'animadversion contre lui-même, bien qu'encore il ait été acquitté par le verdict du jury. Enfin, Messieurs, de ce que le bien et le mal, au moral comme au physique, sont dans la nécessité des choses, et même de ce que ces deux sentiments n'existent en nous, et ne se conçoivent que l'un par l'autre, ils n'en sont pas moins le bien et le mal et pour nos esprits et pour nos cœurs. De là il résulte que la doctrine du Panthéisme et celle de la Nécessité, aussi bien que toute autre doctrine relative au premier principe, n'entrent jamais pour rien, ni dans les appréciations morales, ni dans les

déterminations des hommes, quelle que soit d'ailleurs leur opinion, quand ils en ont une, sur ces questions de métaphysique purement spéculative et hors de toute relation avec la philosophie qu'on nomme *morale et pratique*. Au reste, je veux dire seulement par là que ces questions de métaphysique purement spéculative, bien que toutes les autres questions viennent essentiellement s'y rattacher, sont, *comme opinions*, sans influence directe sur les déterminations privées et actuelles de tel ou tel individu ; mais l'influence qu'elles exercent et exerceront toujours, comme vérités ou comme erreurs, sur la vie générale de l'humanité, sur le mouvement, soit rétrograde, soit progressif des sciences, des arts, des lettres et des institutions politiques, est bien certainement une influence de premier ordre.

En cet état de choses, Messieurs, ne serait-ce pas avec injustice qu'on blâmerait la persistance que je mets à vider ce grand débat dans une lutte suprême et décisive contre tous les adversaires et contre toutes les critiques passées, présentes et futures ? Quel est donc le principal, ou, pour mieux dire, le seul grief articulé sans cesse contre cette morale expérimentale que j'ai tant à cœur de justifier ? C'est, dit-on, qu'elle s'identifie avec celle qu'on nomme communément *morale de l'intérêt bien entendu*. Or, je ne sais par quelle inconcevable erreur grammaticale, il est convenu, chez certains esprits, que le mot *intérêt* exclura toute idée de bonté et de vertu, et deviendra, en toute

rigueur, synonyme du mot *égoïsme*. On dit cependant (et je laisse ici parler le dictionnaire de l'*Académie française*) *prendre intérêt à la joie, à l'affliction de quelqu'un, à la perte qu'il a faite, à la disgrâce qui lui est survenue*, pour dire *en être touché, y être sensible*. C'est qu'en effet il y a bien, chez l'homme, deux intérêts, qui ne sont tous deux que le désir du bonheur. Le premier, que j'ai nommé l'*intérêt égoïste*, effectivement circonscrit dans les limites de chaque individualité humaine pour sa propre conservation, peut devenir et ne devient que trop fréquemment, lorsqu'il règne absolument seul, un principe de sentiments antisociaux, une source de vices et de crimes. L'autre, que j'ai nommé l'*intérêt expansif*, est le principe de toute sociabilité, de toute vertu, de toute action grande, généreuse, vraiment humaine, et je persiste résolument à me rendre sur ce point caution d'Helvétius, en proclamant comme vérité générale, et à peu près dans les mêmes termes que lui, que l'acte le plus vertueux et le crime le plus noir sont également l'effet de la *satisfaction* actuelle ou ultérieure, qu'on trouve à se livrer à l'un comme à l'autre. C'est là une règle sans exception, une loi induite de l'observation des faits, aussi certaine que celles des Archimède, des Keppler et des Newton; et mes contradicteurs ne m'ont tous combattu sur ce terrain que par des interprétations erronées et des déclamations banales, en hommes qui ne font la revue d'un livre qu'au pas de course. Toute leur critique se borne à dire que je nie le désintéresse-

ment, et que d'après cette loi, chaque homme, s'il n'en est pas empêché par quelque obstacle ou par une volonté plus puissante que la sienne, n'a plus qu'à faire tout ce qui lui convient, le bien comme le mal, *sua cuique Deus fit dira cupido* ! Mais dans le fait, n'est-ce pas là précisément ce qui arrive toujours et partout ? Or, je demande si celui qui fait secrètement du bien à ses semblables, parce qu'il souffre de leurs maux et jouit de leur bonheur, est un *égoïste*, par cela seul qu'il se rend lui-même heureux, uniquement en faisant ce bien, sans le moindre calcul de cupidité ou de vanité ! Et ce malheureux père qui, aux dépens de sa propre vie, vient de sauver la vie de son fils, était-il un égoïste aussi, parce que son bonheur personnel était trop étroitement lié à l'existence de ce fils chéri pour qu'il eût pu lui survivre ? Et cette pauvre mère qui, malgré toute sa dévotion, meurt du chagrin d'avoir perdu son jeune enfant, quoiqu'à ses yeux cet enfant mort ne soit qu'*un ange de plus* admis au ciel de plein droit, celle-là encore est-elle une égoïste ? C'est bien pourtant sur elle-même qu'elle pleure, car elle ne saurait plaindre le sort de cet enfant, qui, dans sa conviction de chrétienne, jouit d'une félicité éternelle et parfaite ! Je pourrais multiplier les exemples à l'infini, pour démontrer que, sans être égoïste, c'est toujours soi-même qu'on aime dans les autres, même en se sacrifiant pour eux (1). Je dis *sans être égoïste*,

(1) Ce sont là des vérités que saint Thomas d'Aquin lui-

car, dans le langage usuel, ces mots *Egoïsme*, *égoïste*, ont une signification odieuse sur laquelle on ne se méprendra jamais, tant qu'on voudra bien n'y voir que ce qu'ont voulu y mettre ceux qui les ont faits. Encore une fois, tout égoïsme est *amour de soi* sans doute, mais tout amour de soi n'est pas égoïsme. Que les philosophes s'accoutument donc à parler la langue de tout le monde ; et quand j'établis comme loi universelle que les actions humaines, bonnes ou mauvaises, n'ont d'autre mobile que le *désir d'être heureux*, qu'on ne vienne plus nous accuser, ni moi ni mes devanciers, de tout réduire à l'égoïsme, surtout quand bon nombre de ceux qui se récrient avec le plus d'acharnement contre la morale de l'*Intérêt*, ne donnent eux-mêmes pour principal fondement et pour sanction définitive à leur morale, que la perspective des récompenses ou des supplices éternels ! Aussi disent-ils, d'une manière très-conséquente à ce point de vue, que l'*intérêt* du salut est le premier de tous les *intérêts ;* et cela se conçoit aisément, puisqu'il y va de l'infini dans le bonheur, ou de l'infini dans la souffrance.

Des théologiens me répondent que la Foi et l'Es-

même n'a pu s'empêcher de voir et de laisser échapper de sa plume, quand il dit (*Somme de la Foi catholique*, liv. III, chap. III) : *Omne agens agit propter* BONUM. *Quod autem conveniens est alicui, est illi* BONUM..... BONUM *est quod omnia appetunt*..... *Omnia* BONUM *et* OPTIMUM *concupiscunt.*

pérance, en tant que vertus *surnaturelles*, n'ont pas le moindre rapport avec les vertus humaines ; et je suis entièrement d'accord avec eux sur ce point. Tout ce qui est *surnaturel* est effectivement en dehors de l'humanité, par conséquent en dehors de la métaphysique expérimentale et de la morale expérimentale, sciences naturelles, exactes, indépendantes et profanes, absolument comme les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie, la physiologie, la botanique et la géologie. Aussi n'est-ce plus sur ce terrain de la libre pensée, mais sur leur terrain même que je me place un instant pour leur démontrer, par leur propre langage, que la religion, comme ils l'expliquent (et l'on ne saurait d'ailleurs l'expliquer d'une autre manière) se confond essentiellement avec l'intérêt. Après avoir caractérisé la *Foi* et l'*Espérance* en les nommant *vertus surnaturelles*, ils ajoutent que la Charité, vertu également *surnaturelle*, consiste à aimer Dieu « *pour lui-même* et par dessus toute chose, en tant qu'infiniment bon et infiniment aimable, et son prochain *comme soi-même*, pour l'amour de Dieu. » Cette vertu a sa raison d'être, ou ses motifs, dans la Foi et dans l'Espérance, parce que, disent-ils, « nous ne pouvons « croire et espérer en Dieu infiniment aimable et « *source de notre bonheur éternel*, sans être portés à « l'aimer. » C'est ainsi que s'exprime textuellement le catéchisme du diocèse de Paris. Or, dire que nous sommes ainsi portés à aimer Dieu, parce que *nous espérons* de lui seul *notre bonheur* éternel, n'est-ce pas

dire que nous l'aimons par reconnaissance, pour la grandeur de ses bontés actuelles ou futures, c'est-à-dire par l'idée qu'il donne ou donnera satisfaction au plus grave de tous nos *intérêts*, au plus impérieux de tous nos *besoins*, au plus ardent de tous nos *désirs;* et l'amour de Dieu n'est-il pas dès-lors, comme tous nos autres attachements, une irrésistible expansion de l'amour de nous-mêmes? Où est donc alors cette espèce de désintéressement abstrait, pur et absolu, qu'on semble réclamer à l'égard de Dieu, en ces termes au moins obscurs, *Aimer Dieu pour lui-même?* Si l'on veut dire par là qu'il faut aimer Dieu *substantiellement*, isolément de sa bonté, isolément de tous les attributs qui vous le rendent aimable, ces paroles n'ont alors aucun sens, puisque vous ne sauriez aimer une chose dont vous ne pouvez vous faire la moindre idée. Quelque *surnaturelle* que soit la vertu théologale appelée *Charité*, l'idée qu'on peut s'en faire ne change rien à la signification du mot *aimer*, expression d'un mode de notre être, qui implique toujours le jugement bien ou mal fondé qu'une personne ou une chose nous est bonne, utile, ou seulement *agréable* à quelques égards. Ainsi l'on peut aimer Dieu par dessus toutes choses, comme on peut aimer ses proches plus que soi-même, et, à plus forte raison, comme soi-même, ce qui, dans tous les cas, revient toujours à dire qu'on s'aime soi-même dans eux. On saisit encore la portée de cette expression hyperbolique, *Aimez vos ennemis*, en lui faisant signifier, *Aimez ceux qui vous haïssent*

et vous font du mal, ou du moins traitez-les comme si vous les aimiez, quand même vous les haïriez; et agissez ainsi pour l'amour de Dieu, c'est-à-dire pour plaire à l'être que vous aimez plus que toutes choses, parce que vous attendez de lui seul votre félicité suprême. Vouloir d'ailleurs que cela signifie qu'il dépend de notre seule volonté d'aimer littéralement ceux que nous haïssons, ce serait dire qu'il suffit de la seule volonté d'un malade pour qu'il cesse immédiatement d'avoir la fièvre. Néanmoins, admettons encore que cela puisse être l'effet d'une grâce miraculeuse et surnaturelle : mais si l'on vous disait que vous pouvez, même par l'effet d'une grâce surnaturelle, aimer votre père, votre mère, votre femme, vos enfants et vos amis *pour eux-mêmes*, cela serait-il vraiment intelligible? Essayez donc, par exemple, d'aimer votre femme indépendamment de ses attraits, de sa bonté, de son esprit et enfin de tous les avantages personnels qui vous la rendent aimable, parce qu'ils vous rendent heureux ; quel serait alors l'objet offert à votre amour? Une pure substance, une vaine abstraction, une idée creuse!... Il n'en est pas autrement de ce chimérique amour de l'homme aimant Dieu pour Dieu lui-même ; et vous le voyez, Messieurs, c'est toujours ce malheureux travers de l'esprit philosophique, cette bizarre prétention à saisir l'insaisissable Absolu, qui semble encore s'être glissée ici furtivement, et comme à dessein d'obscurcir les plus simples leçons de la théologie! Poursuivons.

Cette obligation d'aimer le prochain *comme soi-même*, implique logiquement l'obligation *préalable* de s'aimer soi-même, en sorte que l'amour du prochain n'est, dans la réalité, qu'une transfiguration ampliative de l'amour de soi. Voilà bien, par conséquent, l'*amour de soi* formellement érigé, pour le chrétien, en devoir religieux ; et comment, après cela, des théologiens viennent-ils nous dire, sans la moindre hésitation, que l'*amour de soi*, autrement nommé l'*intérêt bien entendu*, n'est rien que de l'*égoïsme* ? Cela reviendrait alors à dire que l'égoïsme est la source de la charité, le principe générateur de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain ; et c'est ainsi qu'on arrive à se fourvoyer, en abusant de l'inattention des esprits vulgaires, et en dénaturant le sens des mots, pour obscurcir les idées les plus nettes et les plus simples, dans un but fort peu charitable d'incrimination dogmatique !

Je reviens sur mon terrain, Messieurs ; et je me hâte d'ajouter qu'en dehors même de toute religion, l'obligation de s'aimer soi-même étant, dans chaque être animé, l'effet d'un instinct naturel et primitif, il s'en suit que cette obligation devient, chez l'homme, une nécessité sociale : car l'homme qui, dans le sens littéral du mot, ne s'aime réellement plus, cesse d'être homme, et n'est plus désormais capable d'aimer, ni ses semblables, ni rien qui soit au monde. Mais avant que l'homme, engagé dans les voies de sa perte, n'arrive à ce degré suprême d'atrophie et de paralysie intellec-

tuelle et morale, il a encore à franchir plusieurs degrés intermédiaires, et à subir diverses phases de décadence et de dépérissement graduel. Ainsi, presque toujours, le dégoût de la vie, dans ses plus faibles symptômes, n'est d'abord, chez l'infortuné, qu'une dépression peu notable de l'amour qu'il ressent encore pour lui-même et pour ses proches. Mais ce sentiment, amoindri par degrés, se change bientôt en antipathie pour lui-même et en éloignement pour ses semblables, éloignement et antipathie, qui ensuite se transforment successivement en mélancolie profonde, en impatience douloureuse, en incurable désespoir; et par une bizarre coïncidence, tous ces phénomènes peuvent aussi bien être les effets de la satiété causée par l'abus des plaisirs sensuels, que les résultats d'une violente douleur morale, exaltée et poussée jusqu'à l'état morbide. C'est alors que se déclare la fatale monomanie du suicide, et que commence, dans cette âme ulcérée, le terrible et suprême combat qui se livre communément dans les âmes de tous les infortunés en proie aux accès précurseurs d'une aliénation mentale, quelles qu'en soient d'ailleurs la nature et la gravité. En effet, au sein de tous les désordres avant-coureurs du mal qui bientôt va triompher d'eux, pour peu qu'ils conservent encore la moindre lueur de raison, ils résistent quelquefois avec une fermeté surprenante, et se refusent énergiquement à croire aux hallucinations qui les obsèdent. Mais, hélas! c'est presque toujours au mal que reste la victoire! Lamentable catastrophe, qui est

aussi, chez l'homme poussé à sa propre destruction, le dénoûment ordinaire de la lutte à outrance et démesurément inégale, engagée entre le devoir qui lui ordonne de vivre, et l'inexorable ascendant du besoin qui le force à mourir !

Ce n'est pas sans quelque raison qu'on m'a reproché d'avoir flétri le suicide avec trop de rigueur en l'assimilant à l'homicide volontaire, et en ne tenant même pas compte du désespoir causé par l'humiliation d'un légitime orgueil, par la perte de l'honneur, ou par une douleur irremédiable. Cette assimilation n'est effectivement juste et vraie que dans le cas du suicide accompli par l'égoïste blasé et découragé, qui cède, même avant toute résistance, aux brutales injonctions d'une impatience aveugle, et se tue sans regret ni pitié pour ceux qui peuvent l'aimer encore. De pareils êtres, endurcis d'ordinaire par la débauche, quelquefois même par le crime, ne font pas plus difficulté de se tuer que de tuer les autres. C'est là une manifestation assez commune du lâche désespoir né de l'état d'isolement et de séquestration morale que subit toujours, sans tenter même aucun effort sérieux pour s'en délivrer, l'homme plongé dans les cloaques du vice. On peut trouver étrange que l'égoïste proprement dit, que celui qui croit s'aimer le plus, parce qu'il n'aime en effet que lui seul, soit précisément celui qui s'aime le moins ; et rien cependant n'est plus vrai. C'est qu'en effet cet amour refoulé et concentré au dedans du *moi*, ne tendant jamais à s'épanouir, tend sans

cesse à s'atrophier, et finit même assez fréquemment par disparaître sans retour. Un poëte philosophe du dernier siècle a dit avec beaucoup de sagesse, que

L'âme est un feu qu'il faut nourrir,
Et qui s'éteint s'il ne s'augmente!

Cela n'est pas seulement vrai par rapport aux sentiments, mais encore par rapport aux idées. L'homme est d'autant plus homme, qu'il aime et qu'il pense davantage : c'est là sa nature, sa loi! Le développement indéfini de l'amour et de l'intelligence est bien enfin ce qui caractérise essentiellement l'humanité dans son état normal.

FIN DU TROISIÈME DISCOURS.

QUATRIÈME DISCOURS.

DE LA

CERTITUDE MATÉRIELLE

OU SENSIBLE, OU PHYSIQUE,

ET DE LA

CERTITUDE INTELLECTUELLE, OU RATIONNELLE, OU MÉTAPHYSIQUE.

> Qui tractaverunt scientias, aut Empirici aut Dogmatici fuerunt. Empirici, formicæ more, congerunt tantum et utuntur; Rationales, aranearum more, telas ex se conficiunt. Apis vero ratio media est, quæ materiam ex floribus horti et agri elicit, sed tamen eam propria facultate vertit ac digerit.
>
> (Bacon, *Nov. org.* xciv).

Qu'est-ce que la certitude physique, Messieurs, si ce n'est pas uniquement la croyance irrésistible de l'homme à ses six espèces de sensations, c'est-à-dire aux perceptions internes, aux odeurs, aux saveurs, aux sons, aux couleurs et aux perceptions tactiles, toutes modifications du *moi*, tous phénomènes subjectifs, dont les causes réelles et primordiales demeurent à jamais inconnues, et dont l'assemblage constitue, pour chacun de nous, le monde appelé *matériel*? Qu'est-ce que le *Sens commun* si ce n'est pas uniquement la *conformité*, on peut dire même

l'*identité* de conviction de la presque universalité du genre humain dans l'ordre des représentations *sensibles ?* Quelqu'un songe-t-il sérieusement à le contester? Non, Messieurs. Mais cette identité de conviction, ce sens commun n'implique nullement la croyance à la réalité *objective* des corps ; et réciproquement, la question de savoir si le *Nombre*, la *Durée*, l'*Espace* et la *Matière* sont des êtres *objectifs* ou des êtres purement *subjectifs*, de quelque manière qu'elle soit résolue, ne peut, en aucune façon, rendre douteuses les découvertes obtenues par l'application de la logique aux propriétés du *Nombre*, de la *Durée*, de l'*Espace*, du *Mouvement* et des *Corps*, propriétés qui sont bien les seuls objets des sciences mathématiques, des sciences physiques et des sciences naturelles.

Chez les anciens, l'auteur fameux des *Hypotyposes Pyrrhoniennes*, Sextus Empiricus, est, parmi les sceptiques, celui qui a le plus résolument dénié à l'esprit humain toute faculté de parvenir à la certitude, en quelque ordre de vérités que ce puisse être. Ainsi, les sensations elles-mêmes ne nous fourniraient la preuve d'aucune sorte d'existence, parce que ces sensations sont fréquemment contradictoires, et que non-seulement il y a souvent désaccord entre plusieurs personnalités différentes, sur la manière d'apercevoir un phénomène physique, mais qu'encore la même personnalité est quelquefois, sur ce point, en désaccord avec elle-même. J'ai déjà répondu, par l'exemple de la *tour ronde* et de la *tour carrée*, qu'il n'est nul-

lement nécessaire que les sensations soient les représentations exactes de l'essence des choses nommées *extérieures*, pour que ces sensations soient des certitudes. Elles ne sont toujours, il est vrai, que des modes relatifs et transitoires, des perceptions variables, dont nous ignorons les causes, mais sous lesquelles nous sentons invinciblement subsister l'être constamment identique et toujours inconnu *en lui-même*, désigné par le pronom *Moi*. Sextus eut raison de contester, de nier même la certitude immédiate des propositions philosophiques plus ou moins contradictoires, qui avaient cours à son époque, parce que ces propositions n'étaient, pour la plupart, que des axiomes appuyés bien moins sur l'expérience et sur l'induction, que sur l'autorité des hommes en renommée qui les proclamaient alors. Mais lorsqu'après avoir posé en principe qu'il n'y a de vrai que ce qui est prouvé, il soutient ensuite fort arbitrairement que rien ne peut être appuyé sur une preuve réelle, et en conclut qu'il n'y a rien de certain, on voit qu'il n'a pas su découvrir, par une observation attentive de lui-même, les origines et la génération des connaissances humaines. Sa méthode consiste uniquement à mettre en regard les affirmations contradictoires de l'esprit sur toutes choses, pour en conclure faussement la nécessité de suspendre tout jugement et de réduire l'esprit à l'inaction la plus absolue.

Parmi les modernes, l'auteur non moins célèbre du *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*,

tout en admettant l'existence de la vérité, n'admet pas que l'homme puisse y parvenir de lui-même. Ainsi, d'après ce docteur, sceptique en tout, Dieu seul est capable de connaître la vérité, parce que seul il est la vérité même. Oui, sans doute, si, par le mot *vérité*, Huet entend la connaissance de tout, l'appréhension de l'Absolu, la pénétration de l'essence des choses, il a raison d'affirmer qu'elle échappe à l'intelligence humaine. Mais ce n'est pas là le sens qu'on donne, ni qu'on doit donner au mot *vérité*. Il n'en est pas de même de David Hume, qui se montre plutôt idéaliste que sceptique, en prouvant que nos sensations ne peuvent nullement nous convaincre de la réalité des objets; c'est donc à tort qu'on qualifie sa doctrine de *nihilisme*. Quoi qu'il en soit, le scepticisme de ces trois grands penseurs tient à l'erreur banale, qui s'obstine à vouloir trouver, dans les sensations, des propriétés intrinsèques d'objets extérieurs, tandis qu'elles ne sont exactement que des modes relatifs et des affections propres de notre *moi*.

Au début de la *Théorie de l'homme intellectuel et moral*, et notamment au chapitre second de la première partie, j'ai cru devoir raisonner dans l'hypothèse de la réalité objective des corps et du mouvement, tout en manifestant d'une manière fort explicite que ce n'est bien là pour moi qu'une concession transitoire; car je n'y parle toujours que d'objets et d'organes *réputés* extérieurs. Pourquoi, en effet, les preuves que je devais ultérieurement donner de l'*Idéalisme*,

m'auraient-elles empêché de me conformer, dans le principe, à la croyance et au langage de tous ceux qui, faute de comprendre même le simple énoncé de la question, admettent *à priori* cette extériorité intrinsèque et objective des corps, et prennent ces corps, ainsi conçus, pour les causes productrices de nos idées sensibles? Le reproche de contradiction qui m'a été adressé à ce sujet par un des plus illustres champions du Rationalisme et de l'Éclectisme, M. Adolphe Garnier, est tout au moins aussi injuste que celui qu'on adresserait à tous les cosmographes qui, dans l'exposition préliminaire du système du monde, emploient toujours les hypothèses, les formules et l'instrument de Ptolémée, avant d'arriver aux démonstrations, même les plus élémentaires, de Galilée et de Copernic.

En somme, toute la critique de M. Adolphe Garnier se réduit à me dire : Vous enseignez deux doctrines contradictoires; car vous ne pouvez soutenir que tout est sensation et en même temps nier l'objectivité des corps, puisque les sensations sont, d'après la signification donnée à ce mot par *les plus grandes autorités* de la science, *les effets des impressions des corps sur nos organes*; et d'après cette argumentation portant à faux sur tous les points, mon adversaire, qui ne fait ainsi qu'épiloguer et jouer sur les mots, déclare, pour conclure, que *le Sensualisme est le pôle opposé de l'Idéalisme*, que *le Théisme diffère du Panthéisme comme l'affirmation diffère de la négation*, et que j'ai le tort d'avoir adopté *ces quatre doctrines à la fois*.

Je dis, Messieurs, que cette argumentation porte à faux sous tous les rapports, et vous en allez être juges. Partons du premier point de départ.

Je vous demande d'abord si ce qu'on nomme communément *sensation*, ou *connaissance sensible*, ou, si vous l'aimez mieux, *idée physique*, soit, par exemple, une *perception* dite *interne*, soit une *odeur*, soit une *saveur*, soit un *son*, soit une *couleur*, soit une notion de *figure*, ou de *distance*, ou de *grandeur*, ou de *situation*, perçue par le tact, est effectivement autre chose qu'un mode relatif et une affection propre du *moi*, de l'âme, quelles qu'en soient d'ailleurs les causes occasionnelles, soit primordiales soit secondaires. Je dis un *mode relatif* de notre âme, c'est-à-dire un produit de comparaison, une saisie de rapport, une affirmation mentale de quelque similitude ou de quelque différence; je dis encore une *affection propre* de notre âme, c'est-à-dire un état de nous-même nettement démêlé, comme plus ou moins agréable ou pénible, par conséquent un sentiment plus ou moins intense de satisfaction ou de répulsion, c'est-à-dire d'amour ou de haine. Oui, Messieurs, il faut bien le reconnaître, tout cela n'est, dans le fait, que *subjectif*; tout cela n'a lieu qu'en nous, et non dans les objets, de l'aveu même de ceux qui admettent l'extériorité intrinsèque et réelle de ces objets, sans que cette adhésion, toute préconçue de leur part, les empêche d'approfondir la question en philosophes consciencieux, de l'aveu même enfin de ces *grandes auto-*

rités de la science, qu'invoque mon contradicteur, et parmi lesquelles je me contente de signaler Descartes, Condillac et Kant. Ainsi, Descartes, notamment dans le *Discours de la méthode*, avoue d'une manière très-explicite que l'existence des *corps* n'est nullement prouvée par les sensations, nullement certaine; et il s'appuie de l'exemple des *songes*, dans lesquels nous percevons des *résistances*, des *formes*, des *couleurs*, des *sons*, des *saveurs*, des *odeurs*, sans que rien d'étranger à notre âme, rien d'externe, rien de matériel, rien d'*objectif*, comme on dit aujourd'hui, fasse naître en nous ces sensations; et vainement lui a-t-on répondu que ces sensations ne sont, dans les songes, comme dans les hallucinations, que des réminiscences de sensations antérieurement obtenues pendant la veille, réminiscences fortement ravivées et plus ou moins étrangement combinées pendant le sommeil. Cette réponse ne pouvait le satisfaire, par la raison que, si l'impression *actuelle* de cette matière, prétendue *objective*, n'est pas toujours nécessaire pour nous donner des sensations, elle peut fort bien ne l'être jamais, et il se peut dès lors que toutes les sensations ne soient rien autre chose que des phénomènes propres à la nature même de l'âme, au *subjectif*, sans que d'ailleurs nous puissions jamais savoir *comment* ces phénomènes se produisent; et puis cette réponse, dont la portée n'atteint nullement l'objection très-solide que tire Descartes du seul exemple des songes, cette réponse ne résout pas davantage les autres objections, égale-

ment insolubles, également invincibles, qui s'élèvent contre la possibilité d'une relation mutuelle quelconque entre deux substances de natures entièrement opposées, dont l'une, le *corps*, pourvue intrinsèquement et dans son essence des trois dimensions et d'une figure, servirait de lieu d'habitation, ou d'enveloppe à l'autre, toute dépourvue que serait celle-ci de ces trois dimensions, par conséquent de toute forme, et par conséquent aussi de la propriété d'occuper aucun lieu, aucune portion de cet espace, prétendu *objectif*. Aussi Descartes a-t-il recours à la Foi pour se résoudre à croire à la Matière, en disant que c'est Dieu qui nous fait croire aux *corps*, et qu'en cela, non plus qu'en toute autre chose, Dieu n'a pu vouloir nous tromper. A cet argument *tout théologique*, on peut fort bien opposer une explication également théologique, en disant que Dieu nous fait bien effectivement croire aux collections de sensations, phénomènes purement subjectifs, que nous nommons du nom générique de *corps*, en désignant ainsi, sous un point de vue commun, maintes combinaisons variées à l'infini, de résistances, de formes, de couleurs, etc., mais qu'il ne nous a, ni en aucun temps, ni en aucun lieu du monde, appris ou ordonné de croire que ces corps eussent rien d'*objectif*. C'est à peu près ce que Condillac, devenu lui-même timidement idéaliste à la fin du *Traité des Sensations*, semble répondre à Descartes, sans le nommer, quand il s'exprime ainsi, 4e *partie*, *chap.* 5 : « Mais, insistera-t-on, il est dé-

cidé par l'Écriture que les corps sont étendus, et vous rendez au moins la chose douteuse. Si cela est, la foi rend certain ce qui est douteux en philosophie, et il n'y a point là de contradiction. En pareil cas, le philosophe doit douter, quand il consulte la raison, comme il doit croire, quand la révélation l'éclaire. Mais l'*Écriture ne décide rien à ce sujet.* Elle suppose les corps étendus, comme elle les suppose colorés, sonores, etc.; et certainement c'est là une de ces questions que Dieu a voulu abandonner aux disputes des philosophes. »

Laissons pour le moment Descartes et Condillac, aussi embarrassés l'un que l'autre pour prouver scientifiquement l'existence *objective* de l'Espace et de la Matière, se débattre sur une question purement théologique, et voyons si nous serons plus heureux en demandant la solution de cette fameuse question de l'*Espace* et des *Corps* au criticisme de Kant.

D'après cette doctrine, l'Esprit, ou la Raison humaine, appuierait toutes ses opérations et formerait toutes ses idées sur deux bases de certitude entièrement distinctes, et qui sont désignées par les noms d'*Objectif* et de *Subjectif*. Le premier ne serait autre chose que la Matière. Le second serait une propriété de l'esprit, l'esprit lui-même, la *Raison* proprement dite, opérant soit sur l'Objectif, soit sur elle-même, pour aboutir à la formation de ses idées. C'est en opérant sur l'Objectif, ou, ce qui revient au même, en appliquant son Subjectif à cet Objectif qui lui est

étranger, que la *Raison* engendrerait, comme manières d'être propres à elle seule, les idées dites *physiques*, les sensations, les connaissances qu'on nomme *monde extérieur et matériel ;* puis elle croirait faussement apercevoir, comme existant dans cet objectif même, toutes ces manières d'être, qui n'existent réellement que dans son subjectif, c'est-à-dire en elle seule. En opérant au contraire sur le subjectif, c'est-à-dire exclusivement sur elle-même, elle obtiendrait les idées dites *métaphysiques*, les classifications majeures, ou catégories, les hautes vérités générales, désignées comme *notions nécessaires*, ou *idées à priori*, ou *conceptions pures et transcendantes*, ou *phénomènes essentiels*, ou *formes impératives de l'esprit*, telles que les idées de *Durée* et d'*Espace*, de *Substance* et de *Causalité*, d'*Unité* et d'*Être*. Il est vrai que Kant a jeté lui-même assez de doute sur la certitude des notions métaphysiques pour se faire, à cet égard, accuser de scepticisme, tandis qu'il attribue aux notions sensibles, considérées par lui comme les données de l'expérience, un caractère de certitude incontestable.

Si cette exégèse diffère en quelque point de celle de Descartes, ce n'est pas tant par sa terminologie que par l'assurance ferme et paisible avec laquelle, en apparence du moins, il y est parlé de l'*Objectif*, de la *Matière*, comme si c'était, de toutes les choses du monde, celle dont l'existence fût la plus certaine, et dont la nature fût la mieux connue. Ainsi la philosophie de Descartes invoque la foi pour croire à la Ma-

tière ; celle de Condillac hésite, s'interroge, et paraît plutôt ne pas oser nier qu'admettre formellement l'objectivité de l'*Étendue*, et par conséquent des *Corps* ; le criticisme de Kant est plus résolument affirmatif, quoique le vague et l'obscurité de ses formes le fassent accuser de mettre en problème, tantôt l'existence de Dieu, tantôt celle de l'Univers physique. Il prétend ne s'appuyer que sur l'expérience pour proclamer, comme une certitude, l'existence de l'*Objectif*, de même que l'école écossaise prétend ne s'appuyer que sur le *sens commun* pour établir que le *Temps*, l'*Espace* et la *Matière* sont des êtres existant en dehors de l'esprit, c'est-à-dire des réalités objectives, des substances, des essences.

Ainsi, d'après le criticisme de Kant, le Subjectif connaîtrait l'Objectif *par expérience*, indépendamment des notions sensibles. Ceci revient à dire plus clairement que l'âme qui, de l'aveu du criticisme, croit à tort apercevoir, comme existant hors d'elle et dans les objets, les sensations qui ne sont qu'en elle, qui ne sont que ses propres manières d'être, seulement peut-être occasionnées par l'objectif, saisirait cet objectif et connaîtrait ainsi, *par expérience*, les objets *en eux-mêmes*, les Corps, indépendamment même des sensations ! C'est du moins ce qui ressort le plus nettement de l'exégèse de Kant. Mais quelle est donc cette *expérience* qui nous ferait saisir ainsi l'objectif *en lui-même*, et quand donc et de quelle manière l'avez-vous faite ? A quelle époque de la vie, et par quels

moyens, avez-vous jamais connu quelque chose *en soi*, et en dehors de ces modes *relatifs*, de ces affections *propres* de votre âme, qu'on nomme *sensations*? Vous ne connaissez même pas, sous ce point de vue absolu, le sujet de ces sensations, votre subjectif, votre âme, votre propre *moi*, ce Protée rebelle qui toujours vous échappe, mais dont l'existence vous est révélée du moins par ses modifications successives et variées, et à ce seul titre, demeure certaine pour vous. Quant à l'Objectif, rien, absolument rien, ne vous en a jamais révélé ni la nature ni même l'existence. En êtes-vous plus avancés, quand vous avez donné cette appellation *Objectif* pour synonyme on mot *non-moi*, autre appellation qui ne sert qu à désigner ce qu'ont de commun entre elles celles de vos perceptions tactiles dans lesquelles, suivant l'expression de Buffon, *sentiment ne vous est pas rendu pour sentiment*? Trouverez-vous jamais dans ce *non-moi* autre chose que des modes comparatifs de votre *moi*, des sensations variées, successives, défaillantes et renaissantes, de résistance et de figure, à qui vous donnez encore le nom abstrait et générique de *Plein*, quand elles ont lieu, et le nom abstrait et générique de *Vide*, quand elles viennent à défaillir, des sensations enfin dont vous êtes bien le *sujet*, mais dont vous travaillerez toujours vainement à saisir le prétendu *objet*?

On a bien mal à propos comparé, dans le criticisme, les relations du Subjectif avec l'Objectif, à celles qu'aurait la cire avec le cachet qui lui donne son em-

preinte. Cette comparaison est très-inexacte, en ce que ce dernier rôle est attribué au Subjectif, qui précisément n'apparaît point, dans ces relations, comme pouvoir modificateur, mais bien plutôt comme sujet modifié; car il y est dit notamment que la Raison croit voir les modifications qui ne sont qu'en elle-même, exister dans l'Objectif. C'est dire que ce dernier les occasionne peut-être effectivement en elle, mais sans qu'elles soient en lui. Voilà donc Kant prenant les sensations, aussi bien que Condillac, aussi bien que tous ceux qui réfléchiront attentivement sur cette question, pour des modes et des affections exclusivement propres à l'âme, au subjectif, et non pour des propriétés intrinsèques de la matière, de l'objectif, si objectif il y a, comme Kant paraît évidemment l'admettre. Le *Sensualisme* est-il donc alors, comme le prétend M. Adolphe Garnier, *le pôle opposé de l'Idéalisme?* Qu'est-ce que le *Sensualisme?* C'est positivement l'exégèse resumée dans la fameuse loi de Zénon, *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*, ainsi traduite et expliquée : *Il n'y a rien dans les notions intellectuelles, soit métaphysiques, soit morales, qui n'ait été auparavant dans quelques notions sensibles*, c'est-à-dire dans quelques sensations, ou idées, soit simples, soit composées, de figure, de résistance, de grandeur, de situation, de distance, de mouvement, de couleur, de son, de saveur, d'odeur, de perception dite interne. Qu'est-ce que l'*Idéalisme?* C'est positivement la négation de l'objectivité de la *Ma-*

tière, de l'*Espace* et du *Temps*. Or, je nie en effet cette objectivité, et je prouve en même temps que tout est sensation ; et en cela, je ne me contredis pas plus que l'*idéaliste* Descartes qui, en dehors de la foi, nie les corps, et qui cependant croit toujours aux sensations (en soutenant à la vérité que certaines idées ne sont pas des sensations), qui croit, dis-je, aux sensations en tant que modifications *propres* de l'âme, ayant lieu dans cette âme sans aucune impression de corps *extérieurs* sur des organes *extérieurs*, indépendamment enfin d'une objectivité à laquelle il ne croit pas. Je ne me contredis pas plus que le *sensualiste* Condillac niant aussi, quoiqu'assez méticuleusement, l'objectivité de l'Étendue et par conséquent des corps, et la faisant nier à sa Statue, qu'il vient de faire passer successivement à travers tous les ordres de sensations. Enfin, je ne me contredis pas plus que le *dualiste* Kant, lequel regarde aussi les sensations comme *subjectives*, et comme n'existant point dans cet objectif que d'ailleurs il lui plaît d'admettre sans la moindre raison légitime. Libre donc aux matérialistes proprement dits, à l'exemple de Démocrite, Leucippe, Épicure, Lucrèce, d'Holbach, Lamétrie, Cabanis, et à certains dualistes, comme Euler, inventeur de la fameuse hypothèse de l'*Influx physique*, de prendre gratuitement les corps, d'après l'affirmation de Locke, pour les causes, et même pour les origines des Sensations, avant de s'être d'abord assurés s'il existe réellement des *corps objectifs*, des *substances* innom-

brables, toutes différentes des modifications de l'esprit, et toutes différentes les unes des autres, sous les noms d'*atomes*, de *molécules*, etc.! Pour moi, je n'ai parlé, dès le commencement, que d'objets *réputés* extérieurs et d'organes *réputés* extérieurs; et après toute analyse, j'arrive à démontrer que ces corps, d'abord réputés *causes* de nos sensations, ne sont autre chose que nos sensations elles-mêmes, odeurs, saveurs, sons, couleurs, perceptions tactiles, toutes manières d'être du *moi*, dont il nous importe fort peu de rechercher les causes tant primordiales que secondaires, condamnés que nous sommes à les ignorer toujours, mais où je trouve avec Locke, Voltaire et Condillac, les véritables et seules origines de toutes nos autres idées. Non, Messieurs, non, il n'est pas vrai que le *Sensualisme* et l'*Idéalisme* soient *les deux pôles opposés de la métaphysique;* et s'il était permis de représenter la fusion manifeste de ces deux exégèses par une allégorie banale, ce serait par celle du serpent dont la tête rencontre la queue pour former le cercle, vieille image symbolique de l'identité universelle des choses!

Au point de vue de cet *Idéalisme*, que seraient donc les sens? Ils ne sauraient être les résultats des combinaisons d'une matière qui n'est pas plus objective dans nos organes que dans les autres corps. Les sens ne sont donc que les facultés ou puissances primitives de l'âme, les manières de sentir du *moi*, rangées en six classes. Mais quant aux causes qui mettent ces

six sens en exercice pour leur faire révéler le *moi* à lui-même, et le transformer en monde physique, intellectuel et moral, c'est, pour la centième fois, ce que nul ne sait et ne saura jamais !

Aux yeux de Descartes et de Condillac, l'objectivité de l'Espace et de la Matière n'est donc pas prouvée et ne peut pas l'être, ce qui n'empêche pas les éclectiques de l'admettre *à priori*. Mais la vérité vraie, Messieurs, est non-seulement que cette objectivité ne peut être prouvée, mais encore qu'elle ne peut pas exister. Tout le génie des mathématiciens ne parviendra jamais à trouver l'exacte quadrature du cercle, qui pourtant est contenue, sans qu'on puisse l'en extraire, dans les vérités mathématiques acquises ; tout le génie des métaphysiciens parviendra encore bien moins à démontrer l'impossible objectivité de l'Étendue et des Corps. Pourquoi donc trembler de voir et de dire la vérité tout entière, Messieurs? Rien de *ce qui est* n'a pu commencer et ne peut cesser d'être !

> Rem nullam ex nihilo gigni divinitus unquam.....
>
> . . . . . .
>
> Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti.

Ce sont là des axiomes vrais de toute vérité, parce qu'ils sont les résultats indubitables de l'expérience universelle et de l'induction la mieux établie. Par conséquent, s'il existait *un objectif*, *une matière*, ou suivant les Épicuriens et les d'Holbachistes, *des matières*, des *atomes objectifs*, des *molécules*, des *substan*

ces ou *formes substantielles* en nombre indéterminé, ces substances ou formes substantielles n'auraient ni commencement ni fin. Chacune d'elles serait éternelle et éternellement douée de tous ses attributs constitutifs, de toutes ses lois ; enfin, chacune d'elles serait, de toute éternité, tout ce qu'elle est ; chacune d'elles serait, de toute éternité, indépendante et nécessaire. Or, je le demande aux matérialistes, comment tout cela serait-il doué de pensée et capable d'harmonie ? Ou bien, je le demande aux dualistes, comment un Dieu existant en dehors de tout cela, en ferait-il un monde ? Vous le voyez, Messieurs, c'est aux dualistes, qui supposent la coéternité de *la Matière* ou *des Matières* avec Dieu, aux dualistes qui admettent le fameux *Mens agitat Molem et magno se Corpore miscet*, que j'adresse cette dernière question. Comment, en effet, Dieu modifierait-il cette Matière éternelle et nécessaire comme lui, et dont toutes les propriétés et tous les phénomènes seraient alors des suites éternelles et nécessaires d'une essence, d'une nature, de lois constitutives enfin, que Dieu n'aurait pas faites ? Quant à ceux qui soutiennent que *tout est issu de rien*, que le *Rien*, le *Non-être*, se serait un beau jour transformé en l'*Être* qu'on nomme *Matière*, ou, ce qui revient au même, que cette *Matière* aurait été faite *sans rien*, il suffirait de leur répondre qu'ils sont, eux qui vénèrent tant les axiomes, en contradiction flagrante avec l'axiome des axiomes, *Ce qui est, est*, le plus indubitable, quoique le plus général, et conséquemment, ainsi que je l'ai

fait voir, le plus stérile de tous. Il est certain qu'il n'a qu'une seule vertu, infiniment précieuse d'ailleurs ; c'est celle de servir de pierre de touche à toutes les affirmations : en effet, tout ce qui réellement le contredit, est radicalement faux. Or, dire que *quelque chose est tiré du Néant*, dire qu'il y a une *Matière faite sans rien*, c'est dire positivement que *Ce qui est, n'est pas*, ou *vice versa*, que *Ce qui n'est pas, est*. Je ferai ultérieurement ressortir par l'analyse, d'une manière plus saillante encore, les caractères de cette exégèse visiblement contradictoire. Mais au point où nous en sommes, il est déjà suffisamment établi que si Dieu n'était pas *Tout ce qui a été, est et sera*, Dieu ne serait pas. Or, pour chaque esprit, *tout ce qui est*, n'est réellement que dans sa propre pensée ; et cette *propre pensée* au delà de laquelle nul esprit ne peut aboutir, n'étant ainsi qu'un attribut de Dieu même, elle rentre en quelque sorte, comme élément, dans la pensée totale de l'Univers ; c'est dire que chaque *moi* n'est dans le vrai, avec tous ses phénomènes, qu'une manifestation limitée du *Moi* universel, unique et infini !

C'est ainsi que l'*Idéalisme* et le *Panthéisme* ne font qu'un ; et c'est de cette manière seulement qu'il est possible de répandre quelques clartés sur l'obscur système de la *Vision en Dieu*, système où le génie pénétrant de Voltaire, dont les inimitables facéties enveloppent toujours une pensée sérieuse, entrevoit, de son aveu même, un fond de vérité, tout en plai-

santant sur Malebranche et sur l'originalité de ses théories.

Mais entre ce Panthéisme et ce qu'on est convenu d'appeler le *Déisme*, la différence, qui est grande sans doute, est-elle donc pourtant si grande qu'on puisse de bonne foi proclamer qu'elle est la même qu'entre la négation et l'affirmation? Certes, je n'ai dit nulle part que ces deux exégèses ne fussent qu'une seule et même chose; et je défie qu'on me prouve comme quoi je serais en même temps théiste et panthéiste. Je soutiens toutefois que le Panthéisme, tel que je le comprends, affirme l'existence d'une personnalité universelle, renfermant, dans son essence infinie, toutes les autres personnalités. Mon contradicteur, en disant que le Déisme diffère du Panthéisme, comme l'affirmation diffère de la négation, a-t-il voulu faire une allusion particulière aux conséquences religieuses du Panthéisme, et aux difficultés que ce Panthéisme susciterait à la théologie? Peu m'importe; mais je démontrerai bientôt que l'hypothèse qu'on nomme *Théisme*, engendre les mêmes difficultés, et de plus graves encore. Toutefois, je proteste contre l'assimilation qu'on voudrait établir entre le Panthéisme et l'*Athéisme*. Ainsi, on dit à ce sujet, que le Panthéisme n'est que le *Matérialisme* déguisé, qui change seulement les noms des choses, et abuse des mots en appelant *Dieu* la *Matière* elle-même. C'est à ce point de vue que le cardinal de Polignac, dans son

Anti-Lucrèce, conclut en ces termes contre Spinosa :

> Sic rediviva novo sese munimine cinxit
> Impietas, tumidumque altâ caput extulit arce !

Malheureusement le poëte attaque ici le philosophe sans avoir pris la peine, je ne dis pas seulement de l'étudier, mais même de le lire. Aussi tombe-t-il dans une étrange erreur qui est aujourd'hui encore celle de bien des gens, même lettrés. C'est d'attribuer à Spinosa, ainsi qu'aux panthéistes de l'antiquité, la Déification de l'*assemblage des matières* dont l'Univers serait composé.

> Scilicet ex toto rerum glomeramine Numen
> Construxit.

Vous savez, Messieurs, que rien n'est plus erroné, et que, dans la pensée de Spinosa, les mots *Esprit* et *Matière* ne représentent pas des *Substances* ou *Essences*, mais seulement les deux classifications les plus générales sous lesquelles il range les attributs de la Substance unique et infinie qu'il nomme *Dieu*, en d'autres termes, les deux aspects les plus universels de la vie de l'homme.

Les contradicteurs ont beau insister et nous dire toujours : Cette substance que vous proclamez, comme Spinosa, *unique et infinie*, et qu'à son exemple, vous nommez *Dieu*, n'est précisément que la *Matière*, à qui vous attribuez d'être la Substance unique et infinie !

J'ai le droit de leur répondre toujours, non, mille

fois non! C'est vous-mêmes qui abusez des mots, en désignant ainsi par le nom de *Matière*, un être unique, infini, et surtout *pensant*, qu'on a toujours désigné jusqu'ici par le mot *Dieu*. L'idée d'*unité*, comme l'idée d'*intelligence*, est inconciliable avec le sens donné par tout le monde au mot *Matière*. Ce mot, en effet, signifie, non pas une Substance *unique*, mais un *aggrégat* de Substances juxta-posées et en état de mutuelle cohésion dans un espace extérieur, dans un *vide* objectif comme elles. Or cet aggrégat, s'il existait, serait nécessairement incapable de penser, quoiqu'en ait pu dire, après Locke, Voltaire encore sceptique. Ces deux philosophes, pour établir que la *Matière* peut, ou que les *Matières* peuvent penser, la *Matière*, dis-je, ou les *Matières*, dont ils déclarent ne pas connaître la nature, et dont ils admettent pourtant sans examen la réalité objective, n'ont rien trouvé de mieux à faire que d'argumenter de la toute-puissance divine (singulier *Deus ex machina!*) à la faculté qu'aurait Dieu de se mettre en désaccord avec l'ordre nécessaire des choses, c'est-à-dire avec lui-même; et en cela, ils procèdent exactement comme tous ceux qui admettent le dogme de l'*Extraction du Néant*. Je répète qu'un pareil aggrégat, s'il existait, serait nécessairement incapable, *par le fait même*, d'intelligence et de sentiment. La pluralité de substances, la divisibilité, l'étendue objective, s'il y en avait, seraient totalement incompatibles avec l'état qu'on nomme *pensée*, c'est-à-dire avec toute *comparaison*, avec toute *simultanéité* de perceptions

et de sentiments distincts, avec toute *saisie* de rapports, avec toute *compréhension* de phénomènes variés et subsécutifs, *compréhension* qui seule fournit à la bête, comme à l'homme, sa personnalité, la révélation de son existence, le *Cogito ergo sum*. C'est une singularité assez remarquable, Messieurs, que, parmi tous les philosophes, celui qui prouve le mieux l'unité du *Moi*, celui qui établit sur la base la plus inébranlable l'immatérialité *nécessaire* de l'être pensant par une démonstration véritablement mathématique, soit précisément Condillac, dans un des plus lumineux passages de son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1re partie, section 1re, chapitre 1er); Condillac, signalé encore même de nos jours par l'ignorance entêtée, présomptueuse et dénigrante, comme la colonne du Matérialisme épicurien !

Je crois volontiers, Messieurs, que M. Adolphe Garnier, celui de mes contradicteurs qui a prétendu voir, entre le Théisme et le Panthéisme, la même différence qu'entre l'affirmation et la négation, avait en vue la cinquante-huitième lettre des *OEuvres posthumes* de Spinosa, dans laquelle ce disciple de Descartes semble effectivement refuser au premier principe, à la substance unique et infinie, l'entendement et la volonté, ce qui serait positivement la négation pure et simple de la personnalité de ce premier principe, c'est-à-dire l'Athéisme (1). Mais quand donc et où me suis-je, moi,

(1) PANTHÉE ou DIEU, est le nom donné à la personnalité immense, à la conscience universelle qui embrasse, absorbe et

rendu solidaire de cette bizarre contradiction? Est-on en droit de me dire que le Panthéisme, comme je le conçois, équivaut à l'Athéisme, parce qu'il aura con-

unifie toutes les autres personnalités ou consciences. Mais il faut bien avouer qu'il est impossible à notre entendement de se faire une idée positive de cette personnalité, *sans succession* comme *sans limites*, alors que notre personnalité, à nous, ne se révèle précisément que par la *succession*, la *contingence* et la *limitation* de nos phénomènes. De là vient peut-être que plusieurs panthéistes considèrent, ainsi qu'on l'attribue à Spinosa, l'anthée ou Dieu, comme *impersonnel*, ce qui équivaut incontestablement à se déclarer athées. Ils peuvent se croire fondés à taxer d'erreur cette idée du *Panthée personnel*, sur ce qu'elle n'est effectivement qu'une collection d'idées négatives; car c'est la négation des *Bornes*, la négation du *Commencement*, la négation de la *Fin*, la négation de la *Variété* et de l'*Intermittence* des phénomènes, la négation de la *Succession* dans la pensée, la négation de l'*Avant* et de l'*Après*, la négation du *Relatif*, etc. Au sein de toutes ces négations des attributs indispensables pour nous constituer nous-mêmes vivants, pour nous *personnaliser*, pour nous faire un *Moi*, nous ne rencontrons nulle part un Dieu tel que nous puissions affirmer sa personnalité de la même manière dont nous affirmons la nôtre.

Voici, au reste, ce passage trop peu connu, et qui, peut-être à tort, a fait regarder Spinosa comme définitivement atteint et convaincu d'athéisme : « Ils conviennent d'ordinaire à l'una-
» nimité, que la volonté de Dieu est éternelle, et qu'elle n'a
» jamais été indifférente; il s'ensuit nécessairement, et ils doi-
» vent largement nous accorder (notez bien ceci) que le monde est
» un effet nécessaire de la nature divine. Qu'ils appellent cela
» Volonté, Entendement, ou qu'ils le désignent par tel autre
» nom qui pourra leur plaire, ils n'obtiendront toujours, pour ré-
» sultat final, que d'exprimer une seule et même chose par des
» noms différents. Demandez-leur, en effet, si la Volonté di-
» vine ne diffère pas de la volonté humaine, ils vous répon-
» dront que la première n'a rien de commun avec la seconde
» que le nom; sans compter que presque toujours ils vous ac-
» cordent que la Volonté, l'Entendement et l'Essence, ou Na-
» ture divine, sont une seule et même chose; et c'est ainsi que

venu (ce qui est encore plus que douteux) à Spinosa, sur la fin de sa carrière, après avoir été d'abord panthéiste, de se faire un jour athée? Mais voici le langage qu'il faudrait tenir alors à Spinosa. Dire que tout est *Dieu*, c'est dire que tout est *pensée* : dire ensuite que Dieu ne pense pas, quand vous pensez, vous, Spinosa, vous, simple attribut de ce Dieu, n'est-ce pas dire que l'attribut est d'une autre essence que le su-

» moi-même, pour ne pas confondre la nature divine avec la » nature humaine, *je ne donne point à Dieu les attributs » humains, à savoir, la Volonté, l'Entendement, l'Attention, l'Auscultation*, etc. Je dis donc, comme je l'ai dit » déjà, que le Monde est un effet nécessaire de la Nature divine, et qu'il n'a pas été fait fortuitement. »

» Vulgo unanimiter Dei Voluntatem æternam ac nunquam » indifferentem fuisse concedunt, et propterea necessario quo- » que debent largiri (nota bene) Mundum Naturæ divinæ ne- » cessarium esse effectum. Vocent hoc Voluntatem, Intellectum, » vel quocumque lubet nomine, eo tamen tandem devenient, quod » unam eamdemque rem diversis nominibus expriment. Si enim » eos roges, an divina Voluntas ab humana non differat, res- » pondent priorem nonnisi nomen cum posteriore commune » habere : præterquam quod plerumque Dei Voluntatem, Intel- » lectum, Essentiam, aut Naturam, unam eamdemque rem » esse concedunt, sicuti et ego, ne divinam Naturam cum hu- » mana confundam, *Deo humana attributa, nempe Volun- » tatem, Intellectum, Attentionem, Auditum, etc., non ad- » signo.* Dico igitur, ut jam modo dixi, Mundum divinæ Naturæ » necessarium effectum, eumque fortuito non esse factum. » (Spinosa, *Opera posthuma*, Epist. lviii.)

Ainsi Spinosa ne dit pas positivement qu'il refuse à Dieu tout entendement et toute volonté, par conséquent, toute personnalité, toute conscience de soi, mais seulement cette espèce d'entendement et cette espèce de volonté qui constituent la personnalité humaine, *humana attributa*. Il pouvait donc admettre la personnalité divine, mais en constatant qu'il est à jamais impossible à l'homme de s'en faire une idée exacte.

jet, après que vous avez prouvé à votre manière qu'il n'existe qu'un seul sujet, *Dieu*, contenant dans son essence infinie, tous les attributs finis? Ma personnalité, non plus que la vôtre, ne vient pas du Néant : ma pensée ne saurait être le mode *accidentel* d'une Substance qui, par sa nature, ne penserait pas. Je pense ; donc quelque chose pense de toute éternité ; je pense, dit un poëte philosophe,

Et ma pensée atteste plus un Dieu
Que tout le firmament et ses globes de feu!

Et ces innombrables groupes de causes finales, dont vous ne pouvez contester l'éternelle manifestation, ne sont-ils pas la démonstration d'une éternelle puissance, d'un éternel entendement, d'une éternelle volonté, véritable trinité de modes synchroniques, inséparables et constitutifs d'une conscience, d'une pensée, d'une personnalité, d'une vie universelle? Oui, Dieu existe et Dieu pense, et Dieu est *Tout* ce qui existe, parce qu'il est *Tout* ce qui pense : et il n'est donc pas vrai que le Panthéisme soit la négation, quand le Théisme serait l'affirmation! Le Théisme n'est au contraire que l'affirmation partielle ; c'est un Panthéisme tronqué!

C'est ici, Messieurs, que je dois répondre à une question relative au langage, question qui a son importance, parce qu'une réponse satisfaisante aura pour effet de bien déterminer certaines idées, dites *métaphysiques*, en précisant rigoureusement le sens des mots qui les expriment.

On demande quelle signification il faut donner au mot *Ame* et au mot *Matière*, pour les mettre en harmonie avec l'exégèse idéaliste et panthéiste. Je dirai donc : le mot *Ame* est le nom qu'on donne au *Moi*, *substratum* unique de la pensée, essence bien réelle, quoique inconnue *en elle-même*, qui est le support invariable des connaissances et des sentiments, le foyer commun des idées, ainsi que des plaisirs et des peines; c'est l'Esprit et le Cœur, l'Entendement et la Volonté (1).

« Si l'on y réfléchit bien attentivement, ai-je dit » (*chap.* v, 1re *part.*), on trouvera que toute sensa- » tion, sans exception, n'apporte pas seulement avec » elle une connaissance, mais encore un plaisir ou un » déplaisir, quelque léger qu'il puisse être; d'où il » résulte que nous ne pouvons réellement sentir sans » désirer ou vouloir; car le plaisir renferme en lui le » désir ou la volonté de prolonger ou même d'aug- » menter la sensation; le déplaisir, au contraire, im- » plique en soi le désir ou la volonté de la faire cesser » ou de l'affaiblir. Or, désirer ou vouloir la continua- » tion d'un état, parce qu'il plaît, c'est l'*aimer*; dé- » sirer la cessation d'un état, parce qu'il déplaît, » c'est le *haïr*. Ainsi, nous retrouvons toujours, dans » chacune de nos sensations, l'*amour* ou la *haine*. »

Les mythes du polythéisme grec et romain nous

(1) Ψυχὴ καὶ Ἔρως, *id est Anima, tùm sensitiva, tum rationalis, et Amor vel Appetitus.*

offrent une représentation allégorique fort ingénieuse, quoique incomplète, de cette vérité, dans la poétique fiction de Psyché et de l'Amour. *Psyché*, Ψυχή, serait ici la Connaissance, l'Entendement, l'Idée ; l'*Amour*, Ἔρως, serait le Désir, la Volonté, le Sentiment. Dès que l'Amour abandonne Psyché, elle meurt. Mais faites de même expirer ou envoler l'Idée, ne tuez-vous pas tout aussitôt le Sentiment ? Dans la fable qui, à cet égard, est défectueuse, Cupidon se passe de Psyché et ne meurt pas, tandis que, dans le phénomène de la sensation, le Sentiment ne peut pas plus se passer de l'Idée, que l'Idée ne peut se passer du Sentiment. Nous ne pouvons pas plus, en effet, désirer sans connaître, que connaître sans désirer. La Volonté et la Connaissance sont comme deux êtres tellement inséparables, que la vie de chacun d'eux est supprimée simultanément par le seul effet de leur désunion. Il faudrait donc, pour que l'allégorie fût d'une exactitude parfaite, que l'Amour fût mort en même temps que Psyché, au moment même de leur séparation, pour renaître avec elle, par l'ordre de Jupiter, à l'instant précis de leur réunion. Il faudrait, en un mot, que les deux n'eussent fait qu'un !

Voilà pour le mot *Ame ;* passons au mot *Matière.*

Dans son acception la plus restreinte, ce nom générique *Matière* ne nous représenterait que le point de vue commun à toutes nos idées tactiles, ou notions de *résistance*, de *vacuité*, de *distance*, de *figure*, de *grandeur* et de *situation.* En ce sens le mot *Matière* serait

synonyme du mot *Etendue*, abstraction faite de toute autre idée de classification des phénomènes sensibles. Mais dans son acception la plus générale, il peut représenter ce qu'ont entre elles de commun les idées sensibles de toute espèce, perceptions internes, odeurs, saveurs, sons, couleurs, perceptions tactiles. C'est ainsi que quelques philosophes ont donné à ces sortes d'idées le nom d'*idées matérielles*, réservant le nom d'*idées intellectuelles* pour les notions métaphysiques et morales, qu'ils ne veulent pas regarder comme originaires des sensations.

Ainsi, ce qu'on nomme l'*Ordre physique*, ou le *Physique*, ou l'*Univers matériel*, ou la *Matière* en général, n'est que la classification de nos idées *sensibles* dites *physiques*. L'*Ordre métaphysique*, ou le *Métaphysique*, ou l'*Univers intellectuel*, ou l'*Esprit* en général, n'est que la classification de nos idées dites *métaphysiques*; et enfin l'*Ordre social*, ou la *Sociabilité*, ou l'*Univers moral*, ou la *Morale* en général, n'est que la classification de nos idées dites *morales*. Ce ne sont bien là, de toute évidence, que des points de vue de l'entendement, où le préjugé vulgaire s'obstine vainement à voir toujours des essences, des êtres réels, qui différeraient entre eux de nature et d'origine. Ces dénominations métaphoriques, *Esprit* et *Matière*, ne représentent donc, au point de vue du panthéisme, que la vie humaine considérée sous ses deux aspects les plus généraux ; ce n'est toujours que l'homme dédoublant, pour ainsi dire, son unité en deux sphères, et rangeant,

afin de les étudier avec plus d'ordre, ses connaissances et ses sentiments en deux classifications majeures, en deux catégories, qui sont encore appelées communément en français, le *Moral* et le *Physique*.

Mais dès qu'il est une fois bien établi que tous les phénomènes physiques, c'est-à-dire les collections de propriétés que nous nommons *Corps*, ne sont, comme tous les phénomènes intellectuels et moraux, que les innombrables apparitions de l'être unique, universel, que nous nommons *Dieu*, rien ne s'oppose à ce qu'on étudie ces phénomènes physiques, ces collections de propriétés, ces *corps*, dans leurs actions réciproques, dans leurs rapports de cause à effet, et dans leurs combinaisons de toute nature, comme s'ils étaient objectivement et substantiellement distincts les uns des autres. C'est ce que font tous les physiciens et tous les naturalistes ; c'est ce que j'ai fait (dans tout le chapitre vingt-unième de la première partie de la *Théorie*), en considérant l'influence de ce que nous sommes convenus d'appeler *le Physique*, sur ce que nous sommes convenus d'appeler *le Moral ;* et par là, je ne suis nullement en désaccord avec moi-même, ainsi que me l'a reproché le contradicteur auquel je continue à répondre. Il n'est, sous aucun rapport, fondé à dire qu'après avoir *anéanti la Matière* dans les chapitres antérieurs, je la *ressuscite* dans ce vingt-unième chapitre, pour tout expliquer par le mouvement. Oui, j'ai dit que de grandes difficultés, des difficultés insurmontables nous arrêtent, quand nous re-

cherchons les causes, même secondaires, des sensations dans les phénomènes immédiats qui les occasionnent, phénomènes qui se réduisent à un seul, le mouvement; et je me demande comment il peut se faire que le mouvement, qui n'est que de la sensation, soit la cause de la sensation : de toutes ces difficultés, je conclus que nous ne connaîtrons jamais ni l'essence du mouvement, ni celle de la sensation; et je soutiens hardiment que ce n'est point là une contradiction, mais bien un sincère aveu d'ignorance et d'impuissance, aveu que les philosophes de toutes les écoles devraient aussi avoir le courage de faire sur des points qui demeurent à tout jamais inaccessibles aux investigations de la science humaine! Le mouvement, sans doute, est un phénomène sensible, une idée corrélative à celle de *repos*, que le *Moi* engendre primitivement par l'action du sens du tact, ultérieurement par l'action du sens de la vue, en même temps et de la même façon qu'il engendre les idées de *Plein* et de *Vide*, et l'idée d'*Étendue* en général; et nous voyons ce phénomène du mouvement, quand nous l'étudions, produire et accompagner tous les autres phénomènes de l'Univers physique, intellectuel et moral. Mais ce n'est pas à dire qu'il implique la réalité objective de ces innombrables; *molécules*, *atomes et corps*, de ces prétendues essences, qui ne sont, comme tout au monde, que des manifestations de l'essence unique, et qu'il nous a plu de nommer des *matières*, des *entités palpables*, etc., etc.

Telles sont, Messieurs, les corollaires que j'avais à vous présenter au sujet de la *certitude physique*. Ils ont pour résultat la complète identification du *Sensualisme*, de l'Idéalisme et du Panthéisme. Ce système de l'identité universelle des choses, est bien, sans contredit, le seul résultat légitime des recherches de la saine philosophie sur la question du premier principe. On me demande encore si nous en sommes plus plus avancés, et quel est le grand avantage à retirer de cette conclusion. Je réponds toujours que cet avantage serait encore inappréciable, s'il consistait seulement à pouvoir mettre un terme aux frivoles disputes des philosophes sur les doctrines préconçues du *Dieu-Esprit* et de la *Matière inerte*, de la *Création* de l'Univers par l'*Extraction du Néant*, et de l'*Union de l'âme et du corps*. Au reste, après tout ce qu'en ont pu dire, et tout ce qu'en pourront dire encore ses partisans les plus enthousiastes, ainsi que ses plus fougueux adversaires, le Panthéisme est absolument dégagé de toute responsabilité dans ses applications pratiques à la morale, aux lois, aux lettres, aux sciences, aux arts et à l'industrie; mais son grand mérité est d'en finir pour toujours avec une foule d'erreurs et de mensonges, dont il consomme scientifiquement la destruction radicale. Est-ce donc là, Messieurs, ne rien faire dans l'intérêt de la vérité? J'arrive maintenant à la question de la certitude intellectuelle.

J'ai fait voir que cette certitude intellectuelle ou

métaphysique, a pour unique fondement l'identité du jugement dont on cherche la vérification, avec un autre jugement ou avec plusieurs autres jugements antérieurement reconnus pour vrais, identité que l'esprit ne découvre et ne constate qu'au moyen d'un langage bien fait, ce qui caractérise la *Logique*, et sert d'instrument unique et indispensable aux sciences vraies, sciences qui d'ailleurs ont toutes, pour premiers points de départ, les affirmations du sens commun, les sensations! Cette loi est commune à toutes les sciences dignes de ce nom de *Science*, quel que puisse être leur objet, c'est-à-dire aux sciences qu'on a nommées *morales et politiques*, tout aussi bien qu'aux sciences mathématiques, physiques et naturelles.

Parler, avoir ou faire un langage, c'est analyser, c'est décomposer et recomposer, c'est-à-dire abstraire, réduire ou induire, généraliser, classer, noter dans l'esprit, et combiner des connaissances au moyen des *signes*, lesquels signes ne sont par conséquent rien autre chose que les noms représentatifs des idées, et non pas les noms représentatifs des choses *en elles-mêmes*. La détermination rigoureuse d'une idée n'est ainsi que la détermination du sens du mot qui sert à l'exprimer; et comme nous n'avons rien que des idées de rapports, les mots, même les noms propres, n'expriment rien que des rapports, rien que des ressemblances et des différences, par conséquent, rien que des points de vue de l'esprit. Ainsi l'idée même que vous appelez

concrète, c'est-à-dire la connaissance que vous avez d'un *individu*, non plus que le substantif propre qui sert à la nommer, ne vous représente point la nature intrinsèque, l'essence de cet individu, mais seulement ses ressemblances et ses différences avec tout ce qui n'est pas lui ; ce nom propre n'exprime en effet qu'une collection de qualités relatives, que vous considérez gratuitement et figurément comme reliées à une *substance*, à un objectif, à un être différent de votre propre sujet, de votre *moi*. Il en est de même, à bien plus forte raison, des noms donnés aux genres et aux espèces, des substantifs communs, ainsi que des adjectifs, signes que vous avez attachés tout d'abord à vos idées de classification, tout en même temps que vous avez formé ces idées de classification, signes qui ne vous représentent et ne vous rappellent rien que ces idées de classification, signes enfin qui vous sont tellement nécessaires pour notifier ces idées de classification à votre propre entendement, que sans eux, elles lui échappent et sont presque toutes perdues pour lui. C'est ce qui arrive aux animaux. Les plus intelligents et les plus susceptibles d'éducation, peuvent bien acquérir passagèrement quelques idées générales, en très-petit nombre d'ailleurs, au premier degré seulement d'abstraction, et alors seulement qu'ils nous en entendent prononcer les noms ou nous en voient faire les signes à de nombreuses reprises ; mais ils ne sauraient ni conserver ces idées, ne pouvant d'eux-mêmes en répéter où en forger les signes, ni aller de ces idées

à d'autres par décomposition ou par composition, ne pouvant d'eux-mêmes, ni séparer, ni combiner ces signes artificiels, qu'ils ne se rappellent guère sans notre secours. Ainsi pour les bêtes, même les mieux apprivoisées, bien plus encore que pour l'homme, l'idée de *classe*, l'idée abstraite et générale, meurt définitivement avec le mot ou avec le geste qui l'exprime; car ces bêtes restent à tout jamais incapables de ressusciter une pareille idée dans leur entendement, en fabriquant d'elles-mêmes un autre mot ou un autre geste artificiel, ou en faisant revivre, par un effort réglé de mémoire, le mot ou le geste primitivement usité, ce que l'homme peut toujours faire. Cela suffit déjà pour rendre raison de l'énorme différence qui existe entre l'intelligence de la bête et celle de l'homme, différence, non de nature, mais de développement; car la nature de l'intelligence est essentiellement invariable. C'est encore ce qui explique l'inégalité de puissance intellectuelle, qu'on voit s'établir entre les individus de l'espèce humaine, et, par suite, entre les diverses générations et les diverses nations de la terre.

Une science n'est qu'une collection de signes tant élémentaires que composés, signes représentatifs d'idées abstraites, rigoureusement déterminés dans leurs acceptions, et subordonnés régulièrement les uns aux autres, suivant la filiation des idées qu'ils représentent. Supprimez les dénominations des quantités et les caractères graphiques, tels que chiffres, lettres

et figures, qui équivalent à ces dénominations ; vous en supprimez tout aussitôt les idées ; par conséquent, plus d'arithmétique, plus d'algèbre, plus de géométrie, Supprimez les mots *genre*, *espèce*, *différence*, *propre*, *accident*, *loi*, *mode*, *sujet*, *être*, et tous les mots du même ordre : que deviennent les idées qu'ils représentent quand ils en représentent? (Car il s'en faut de beaucoup qu'ils représentent toujours des idées, je dis des idées nettes et clairement déterminées, pour la plupart des hommes !) Au même instant, ces idées meurent; dès lors plus de sciences métaphysiques, plus de sciences moralés, plus de sciences politiques !

Ces exemples suffisent pour prouver que l'idée abstraite est tellement inséparable de sa formule, tellement incarnée dans le signe, qu'elle arrive presque entièrement à n'être que le signe lui-même. On m'objecte bien à tort que la formation de l'idée abstraite et générale précède toujours la formation du signe, en d'autres termes, que la perception est toujours préexistante par rapport à l'énonciation. Je réponds qu'il s'en faut de beaucoup, en fait, qu'il en soit toujours ainsi, et que, bien loin de là, ces deux opérations de l'esprit, dans la plupart des cas, sont littéralement contemporaines, au point que l'esprit n'entre presque toujours, que *conjointement* avec un signe artificiel, en possession d'une idée abstraite et générale ; je dis *conjointement*, soit avec un signe unique et servant déjà de nom à quelque idée individuelle et sensible, ce qui arrive dans la formation d'une idée de classe au

premier degré d'abstraction, comme, par exemple, quand l'enfant transforme le nom propre du chien de sa maison en nom commun de la race canine, soit avec un autre signe également connu et unique, dont le sens primitif offre seulement un rapport d'analogie, quelquefois très-faible, avec l'idée nouvelle que l'esprit forme alors par l'acception plus étendue qu'il donne à ce signe, comme il arrive pour la formation des idées métaphysiques très-réduites et très-subtiles, dont je viens de parler, *genre*, espèce, etc., soit avec un signe unique aussi, mais nouveau, quoique composé d'éléments connus, par exemple, de certains radicaux et de certaines désinences, comme lorsqu'avec le radical *civil* et les désinences *iser*, *tion* et *teur*, l'esprit forge les mots *civiliser*, *civilisation* et *civilisateur*, etc., soit enfin avec un signe nouveau, mais multiple et composé, non pas de radicaux et de désinences, mais de plusieurs mots connus et mis, au moyen de la syntaxe, en relation réciproque, de sorte qu'alors l'esprit ne saurait entrer en possession de l'idée nouvelle, ni la fixer, ni la rappeler dans la mémoire, que par la construction d'une phrase entière, quelquefois longue et compliquée.

On demandait un jour à Condorcet, âgé de neuf ans à peine, et connaissant déjà les éléments de la géométrie, s'il croyait pouvoir enseigner cette science à son petit chien, dont il vantait beaucoup l'intelligence et l'obéissance affectueuse. Sur sa réponse négative, on lui demande la raison de cette impossibilité.

Cela vient, dit-il aussitôt, *de ce qu'il ne peut pas parler*. — Mais, est-ce qu'il ne pense pas, lui réplique-t-on? — *Non*, répond très-nettement, après une minute de réflexion, le petit philosophe, *Car, étant incapable de nous parler tout haut, il l'est également de se parler tout bas!* Ces deux réponses contiennent en germe toute la vérité sur la question du langage artificiel, considéré dans ses rapports avec la pensée, et sur la différence réelle de l'homme avec la bête. Or, notez bien, Messieurs, que la seconde question, *Est-ce que votre petit chien ne pense pas*, était fort mal posée, et que l'enfant y répond néanmoins avec une justesse parfaite, quoique effectivement et très-évidemment la bête pense, à prendre le mot *penser* dans son sens le plus étendu, ce mot figuré voulant dire alors *peser*, *combiner*, *comparer* des idées. Mais peu familiarisé encore avec les façons de parler convenues entre les philosophes, le jeune Condorcet prenait ce mot *penser* dans le sens restreint et spécial que lui donne les gens du monde, en l'appliquant exclusivement à l'esprit de l'homme. Ainsi l'idée fort juste qu'il se faisait de la pensée humaine, était inséparable, dans son esprit, de l'idée d'une combinaison de signes artificiels, soit articulés, soit mimiques, signes tellement indispensables à l'homme, pour qu'il soit ce qu'il est, que, dans l'impuissance native et incurable de les forger lui-même, ou d'en faire l'acquisition, quand ils sont déjà forgés par ses semblables, en y attachant toujours, bien entendu, des idées, et non

en se bornant à les reproduire mécaniquement comme font les oiseaux parleurs, dans cette impuissance, dis-je, il est littéralement au niveau de la bête.

Je dis que la bête pense, dans le sens le plus étendu de ce mot *penser ;* je puis dire également qu'elle parle, dans le sens le plus étendu de ce mot *parler*, puisqu'elle a le *langage d'action*, appelé aussi par les philosophes expérimentalistes *langage naturel*, qui lui est commun avec l'homme. Mais elle ne parle pas *humainement*, et, en conséquence, ne pense pas *humainement*, c'est-à-dire avec cette supériorité comparativement démesurée, qui caractérise l'homme, par cela seul qu'elle est incapable de passer du langage naturel, du langage d'action instantanée, au langage artificiel, au langage de décomposition successive, au langage construit avec des signes distincts et élémentaires, soit articulés, soit gesticulés, ultérieurement immobilisés par l'écriture, et que les bons grammairiens philosophes ont bien fait de réduire à quatre classifications générales, savoir, au *substantif commun*, à l'*adjectif*, au verbe *être* et à la *préposition*. C'est la faculté de créer ce langage artificiel, privilége exclusif de l'homme, qui seule lui fournit une méthode analytique, des leviers d'analyse, dont la puissance incalculable, quand elle est employée selon ses véritables conditions, selon ses lois, crée la science, la perfectionne, en recule indéfiniment les bornes, et, par les applications qu'elle en fait à l'art, notamment à l'art mécanique, multiplie les procédés de cet art, et en vul-

garise les ressources. D'un autre côté, c'est encore ce langage artificiel, dont l'insuffisance, les entraves, les défauts, les vices, trop longtemps entretenus et accrus même, à l'aide de la ruse et de la violence, au profit de la cupidité, de la prévention, de l'ignorance, de la jalousie, de la paresse, de la vanité et de l'esprit tyrannique, ont partout fait obstacle à la libre recherche de la vérité, à la découverte, au perfectionnement, à la vulgarisation de la science et de l'art, obstacle enfin au progrès physique, intellectuel et moral de la malheureuse humanité.

FIN DU QUATRIÈME DISCOURS.

CINQUIÈME DISCOURS.

CONTINUATION DU MÊME SUJET.

Esthétique du langage. — Matérialisme des scolastiques. — Apologie définitive des règles sociales exclusivement fondées sur la nature, l'expérience et la science humaine.

In quo maximus præstare homini, bus, quam quo ipsi homines cæteris animalibus præstant, eo quidem magis, quod, nulla in parte, plenius labor gratiam refert?

(QUINTITIEN, *Inst. orat.* Lib II.

Les ouvrages bien écrits seront les seuls qui passeront à la postérité : la quantité des connaissances, la singularité des faits, la nouveauté même des découvertes ne sont pas de sûrs garants de l'immortalité. . . . . Le style est l'homme même.

(BUFFON. — *Discours de réception à l'Académie française.*)

Messieurs,

Boileau nous a dit :

Ce que l'on *conçoit bien* s'énonce clairement;
Et les mots, pour le dire, arrivent aisément.

Horace nous avait dit avant Boileau :

Verbaque *provisam rem* non invita sequentur.

Ces vers, Messieurs, contiennent-ils une vérité; sont-ils du moins l'énonciation bien complète, bien

exacte et bien claire d'une vérité ; ou enfin, sont-ils susceptibles d'une interprétation qui en fasse l'expression d'une vérité?

Je n'hésite point à répondre à Horace, en simple prose : *Haud sane, præclare vates, provisam rem sequentur verba, sed omnino efficient, utpote quæ instrumenta sint necessaria, quorum auxilio rem provideamus.* Les mots ne viennent pas véritablement *à la suite* d'un sujet bien médité, puisqu'ils sont eux-mêmes les instruments nécessaires au moyen desquels nous le méditons.

Aux vers de Boileau je substitue alors ceux-ci :

> Les pensers, grâce aux mots, s'engendrent aisément :
> Ce qu'on *énonce* bien, *se conçoit* clairement.

Buffon tombe dans la même erreur qu'Horace et Boileau en disant : « Plus on donnera de substance et de force aux pensées par la *méditation*, plus il sera facile ensuite de les *réaliser par l'expression.* » (Disc. de réception à l'Acad. française.)

Pour être dans le vrai, c'était l'inverse qu'il fallait dire. Donner plus de substance et plus de force à vos pensées par la *méditation*, n'est autre chose que leur donner plus de lumière, plus de précision, plus de développement, plus de corps, plus de figure, plus de couleur, plus de mouvement, plus de vie, plus de *réalité*, au moyen de *l'expression.* En effet, *meditari* (μεδέω, *curam gero*) c'est apporter une attention suivie et réfléchie aux *détails* d'une idée, en analysant cette idée par une véritable *rédaction orale. Meditabar quo*

modo cum illo loquerer, dit Cicéron. C'est dans le même sens que Virgile emploie ce mot :

> Silvestrem tenui musam MEDITARIS avena.
> ..... MEDITARIS arundine carmen.

Méditer est enfin la même chose qu'*approfondir* ; et on voit que la *Méditation* de Buffon correspond exactement au *Rem providere* d'Horace et au *Bien concevoir* de Boileau. Faisons-nous donc une idée plus détaillée et plus *approfondie* de ces expressions, en les *méditant* elles-mêmes à l'aide d'autres expressions ; et la question, si c'en est une encore, achèvera de se résoudre.

En latin, *rem providere* ou *rem provisere* signifie, dans le sens littéral et primitif, *voir une chose en avant*, ou mieux encore, *voir une chose tout au long*. Au figuré, c'est l'acte de l'entendement humain prenant possession d'nn *fond d'idées*, (REM) d'un sujet, dans toute son étendue (PRO). De même en français, *bien concevoir* un sujet, c'est le saisir dans son ensemble, (*concipere*, *comprehendere*, *componere*, *comparare*, *compellere*, *conferre*, *compensare*, *colligere*, *contrahere*, *construere*, *cogitare*) ; ce qu'on ne peut jamais bien faire qu'à la condition d'en *démêler* aussi les détails (*discernere*, *distinguere*, *disponere*, *separare*, *dissolvere*, *differre*, *dispensare*, *intelligere*, *distrahere*, *percipere*, *excipere*, *destruere*, *putare*.) En effet, que serait un ensemble dont tous les détails échapperaient à l'esprit? Pourrait-on dire qu'on le *conçoit bien;*

pourrait-on l'appeler *provisam rem*, une chose *vue tout au long*? Alors qu'est-ce donc qu'un sujet bien conçu, *res provisa*, sinon un fond d'idées bien analysé, une pensée bien éclaircie, bien consolidée, bien développée? Mais on n'éclaircit que ce qu'on trouve encore obscur, on ne rend plus solide, et on ne développe que ce qu'on juge encore dépourvu d'assez de consistance et d'ampleur; et comment donc l'analyser, ce fond d'idées, comment lui donner plus de lumière, plus de consistance, plus d'ampleur, à cette pensée, qui nécessairement doit déjà être tout au moins un jugement exprimé par des paroles, une *proposition*, (sans quoi, ce ne serait même pas, humainement parlant, une pensée), par quel moyen enfin la *bien concevoir* soi-même et la *bien faire concevoir* aux autres, si ce n'est par le moyen d'autres expressions plus ou moins heureusement choisies et combinées? Ce sera, en effet, de deux choses l'une; ou nous voudrons *concevoir* cette pensée exclusivement comme une source de vérités utiles, comme une proposition grosse de conséquences, et alors ces conséquences ne sauraient être, par équation, dégagées de leur principe, et devenir visibles pour l'esprit, qu'au moyen d'*énonciations* bien faites et dont la grande valeur consistera essentiellement dans la clarté et la simplicité, ce qui constitue la *logique pratique*, la méthode en exercice, la science en fonction et en voie de découverte, l'algèbre oratoire, l'art d'opérer l'enfantement des conséquences, et de les suivre sûrement, sans danger de s'égarer,

dans leurs filiations successives; ou bien, nous voudrons concevoir cette pensée, moins sous ce rapport des conséquences qu'elle peut ainsi logiquement engendrer, que sous ses autres rapports, sous ceux, par exemple, qui peuvent émouvoir le cœur ou frapper l'imagination; et dans ce cas encore, ce ne sera toujours qu'à l'aide des mots et de leurs combinaisons, qu'il nous sera possible de saisir et de caractériser ces rapports. Ce travail de l'esprit se réduira donc encore à l'heureux et habile emploi d'une langue bien faite, soit en vers, soit en prose, emploi qui constitue la *Grammatique pratique*, ou *Littérature*, γραμματική, l'art si difficile et si éminent, l'art *divin* de raconter, de décrire, d'expliquer, de peindre, d'exagérer, d'atténuer, d'embellir de mille manières, au moyen des mots, les phénomènes de l'ordre physique, de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral. Je dis hardiment *Au moyen des mots*, car ce qu'on nomme le *tour* d'une idée, τροπος, considérée comme un des éléments d'une pensée, n'est que l'heureux choix du *mot*, *conformatio verborum*, qui exprime cette idée; c'est l'effet du pouvoir de ce *mot mis en sa place*, la naïveté, la grâce, l'énergie, la magnificence de l'*image* que ce *mot* présente; et ce qu'on nomme le *tour de la pensée*, n'est que le tour même de la *phrase*, ευφραδια, *conformatio sententiarum*, la construction, la forme du discours. Ainsi, la clarté, la netteté, l'exactitude, le naturel, la force, la noblesse, la grâce, l'éclat, la richesse, le pathétique, la véhémence, la grandeur, et, en un mot, la beauté de

la pensée, ne sont rien autre chose que la perspicuité, le correction, la précision, la convenance, l'énergie, l'élégance, la délicatesse, l'harmonie, l'abondance d'images, le tour passionné, l'animation, le sublime, et, en un mot, la beauté de l'expression !

Il est difficile de s'expliquer pourquoi, dans son *discours de réception à l'Académie française*, Buffon signale l'*attention à ne nommer les choses que par les termes les plus généraux*, comme un des plus puissants moyens de donner de la noblesse au style. Comment concevoir que ce qui a d'ordinaire l'inconvénient de répandre le vague et l'obscurité dans le discours, soit particulièrement propre à lui communiquer la *noblesse*, qui consiste bien plutôt dans l'élégance et la délicatesse unies à une certaine élévation? Il est toutefois des locutions qui ont cela d'avantageux, qu'elles offrent une idée d'autant plus simple, qu'elle est plus abstraite et plus générale ; et c'est apparemment à cette extrême simplicité que Buffon attribue le caractère de la dignité et de la grandeur, ce qui sans doute a lieu quelquefois. Lucain, au neuvième chant de la PHARSALE, nous en fournit un bel exemple dans ce vers qui fait partie de l'éloge funèbre de Pompée, prononcé par Caton :

Scire mori sors prima viris, sed proxima cogi !

Mais c'est le contraire qui arrive le plus fréquemment. En effet, lors même que de pareilles locutions, bien qu'exprimant des idées très-métaphysiques, ont

toute la perspicuité désirable, à tel point que nul ne peut se méprendre sur leur signification, ne sont-elles pas presque toujours sèches, dures, froides, incolores, absolument dépourvues d'éclat et de charme, par cela seul qu'elles ne réveillent aucune image, aucune idée accessoire de choses qui tombent sous les sens? En quoi donneraient-elles donc alors, plus spécialement que les autres, un cachet de noblesse au style?

Prenons un exemple. *Mors sua quemque manet : Tout ce qui vit, doit mourir.* Voilà une proposition qui, dans le français, comme dans le latin, est l'expression d'une pensée fort rebattue, mais à laquelle rien ne manque sous le triple rapport de la vérité, de la clarté, de la simplicité. Elle n'est composée que de termes bien abstraits, bien généraux; elle est fort synthétique; et cependant est-elle plus noble que celles-ci, par exemple, où Horace, pour exprimer le même fond d'idées, n'emploie rien que des images, rien que des signes de perceptions immédiatement sensibles?

Pallida Mors æquo pulsat pede pauperum tabernas
Regumque turres.
Eheu! fugaces, Posthume, Posthume,
Labuntur anni; nec pietas moram
Rugis et instanti senectæ
Afferet, indomitæque Morti!

Est-elle plus noble que celle de Malherbe?

La Mort a des rigueurs à nulle autre pareilles;
On a beau la prier :
La cruelle qu'elle est, se bouche les oreilles,
Et nous laisse crier.

Le pauvre, en sa cabane, où le chaume le couvre,
Est sujet à ses lois;
Et la garde qui veille aux barrières du Louvre,
N'en défend pas nos rois!

Est-elle plus noble que celle de Voltaire, qui a trouvé le moyen d'y transformer précisément des termes abstraits et généraux en images?

C'est du même limon que tous ont pris naissance;
Dans la même faiblesse ils traînent leur enfance;
Et le pauvre, et le riche, et le faible et le fort,
Vont tous également des douleurs à la Mort!

Est-elle plus noble que celle de Victor Hugo?

C'est une chose grande et que tout homme envie,
D'avoir un lustre en soi qu'on répand sur sa vie,
D'être choisi d'un peuple à venger son affront,
De ne pas faire un pas qui n'ait trace en l'histoire,
Ou de chanter les yeux au ciel, et que la gloire
Passe avec un regard reluire votre front!
Il est beau de courir par la terre usurpée,
Disciplinant les rois du plat de son épée,
D'être Napoléon, l'empereur radieux,
D'être Dante, à son nom rendant les voix muettes!...
Sans doute ils sont heureux, les héros, les poëtes,
Ceux que le bras fait rois, ceux que l'esprit fait dieux!
Il est beau, conquérant, législateur, prophète,
De marcher dépassant les hommes de la tête,
D'être, en la nuit de tous, un éclatant flambeau,
Et que de vos vingt ans vingt siècles se souviennent!...
— Voilà ce que je dis; puis des pitiés me viennent,
Quand je pense à tous ceux qui sont dans le tombeau!

Est-elle plus noble que celle de Béranger?

Votre tombeau sera pompeux sans doute;
J'aurai, sous l'herbe, une fosse à l'écart.

Un peuple en deuil vous fait cortège en route;
Du pauvre, moi, j'attends le corbillard.
En vain l'on court où votre étoile tombe :
Qu'importe alors votre gîte ou le mien!
La différence est toujours une tombe!
En me créant Dieu m'a dit : ne sois rien!

Enfin est-elle plus noble que la fameuse hypotypose de saint Chrysostôme, si magnifiquement paraphrasée par Bossuet? *La vie est un chemin... marche, marche, etc!...*

Qu'ai-je besoin d'aller plus avant, Messieurs, pour établir que toujours la pensée humaine est d'autant mieux *conçue* qu'elle est mieux *énoncée*? A cet égard, la forme, dont l'effet est de provoquer l'attention par l'attrait du plaisir, emporte si bien le fond, que, revêtues de cette forme, l'erreur, la passion, la fraude, ne réussissent que trop souvent à supplanter la vérité, en se donnant impunément ses allures, grâce aux infirmités de l'entendement et aux défaillances de la volonté humaine, infirmités et défaillances, qui d'ordinaire se traînent à la suite des grandes crises sociales, et semblent plus particulièrement alors devenir endémiques et contagieuses.

Ainsi ce n'est point assez de dire, avec Bonald, que la littérature est l'expression d'une société; ce n'est point encore assez de dire, avec Daru, que la littérature est l'art d'embellir toutes les connaissances humaines, toutes celles du moins qui sont de nature à revêtir les formes du langage oratoire ou du langage

poétique. La littérature, la grammatique pratique, n'est pas seulement l'esprit d'une époque, d'une société, d'une nation, c'est l'esprit bon ou mauvais du genre humain, manifesté dans les travaux des écrivains de génie, sous des formes qu'ils rendent aussi pures, aussi hardies, aussi belles, que le comporte la langue de leur pays et de leur temps. C'est l'intelligence humaine agrandie, fortifiée, fécondée par le langage, et qui, en retour de cet accroissement de grandeur, de force et de fécondité qu'elle ne doit qu'à lui, le dote encore et l'enrichit sans cesse de locutions nouvelles.

Ces locutions ne sont jamais que des innovations de formes. Elles consistent rarement en termes nouveaux: ce sont le plus ordinairement de nouveaux tropes, et bien plus souvent encore, de nouvelles alliances de mots et de nouveaux tours, analogues toutefois au génie particulier de la langue, et reproduisant sous des aspects nouveaux plus ou moins saisissants, plus ou moins pittoresques, des fonds d'idées connus, des sentiments bons ou mauvais, des pensées vraies ou fausses, utiles ou nuisibles, mais déjà introduites dans la circulation. Rien n'est en effet plus rare, dans tout ce qui est classé parmi les œuvres purement littéraires, communément nommées *œuvres d'imagination*, qu'un fond d'idées (*res*) entièrement nouveau. C'est aux sources générales où vont puiser tous les poëtes, que s'applique, avec le plus de justesse, le vieux dicton, *Nil sub sole novi*. Néanmoins, ces enfantements heureux de l'imagination proprement dite,

ces fruits du génie observateur et inventeur par combinaison, loin de jamais rien perdre de leur valeur réelle à n'être ainsi que des développements de germes fournis par l'approvisionnement commun, tirent au contraire leur plus grand prix de certaines idées rebattues et empruntées, il est vrai, au patrimoine public, mais artistement élaborées, transformées à neuf au moyen du style, et marquées enfin de ce caractère propre, qui, sans rien leur ôter de ce qu'elles ont de primitivement banal, fait d'elles une sorte de domaine privé, légalement acquis au poëte.

Horace, dans son énergique concision, n'emploie que quatre mots pour signaler la grande difficulté qu'éprouve l'écrivain à s'approprier ainsi, en les développant et en les caractérisant d'une manière neuve et originale, ces lieux communs, ces généralités qui appartiennent à tout le monde.

Difficile est proprie communia dicere!
(*Ad Pisones*, v. 128.)

C'est là ce qui doit, aux yeux des justes appréciateurs, placer le genre dramatique, et plus particulièrement le haut comique, bien au-dessus de tous les autres genres de poésie, sans exception. Tout le monde sait parfaitement ce que c'est que l'aveugle dévotion et la fourberie hypocrite. Molière seul, par sa création d'*Orgon* et de *Tartuffe*, à su personnifier ces deux idées générales (*communia*), leur donner un corps et un visage, les faire vivre, sentir, agir, rien qu'en les faisant parler. C'est encore à Molière, entre tous les

poëtes, que s'applique le mieux, au point de vue de tous ses écrits, cet autre passage d'Horace : « En par-
» tant de ce qu'il y a de plus connu, je veux dérouler
» dans mon œuvre, une série d'idées enfantées de
» telle sorte par mon imagination, que le premier
» mier venu espère en pouvoir faire autant, et se
» donne, s'il ose l'entreprendre, beaucoup de fatigue
» et de peine, sans jamais y parvenir, tant il y a de
» puissance dans l'art de donner de la suite et de
» l'enchaînement aux idées ; tant il y a de gloire à
» bien exploiter un fond de pensées, qui est le patri-
» moine de tous ! »

Ex noto fictum carmen sequar, ut sibi quivis
Speret idem, sudet multum, frustraque laboret,
Ausus idem ; tantum series juncturaque pollet,
Tantum de medio sumptis accedit honoris !
(*Ibid.*, v. 240.)

Au reste, cela n'est pas vrai uniquement de ces œuvres d'imagination proprement dites, mais, en général, de tous les travaux de l'esprit humain qui sont du domaine de l'art d'écrire. Toutes ces créations, toutes ces combinaisons d'idées, sorties de la plume des hommes que la nature a doués par privilége du génie de l'imagination, lequel d'ailleurs est bien loin d'exclure les autres génies, toutes ces conceptions plus ou moins vastes, plus ou moins hardies, plus ou moins riches, ne sont toujours que de nouvelles et heureuses combinaisons de mots. Or, le nombre des mots d'une langue est assez limité ; mais le nombre des alliances, des tours, des constructions, que ces mots peuvent servir

à former régulièrement, est infini ; et conséquemment, il en est de même du nombre des combinaisons d'idées que peut enfanter le génie des écrivains de cette langue. Aussi, dès qu'une fois, grâce aux traditions et à la mise en commun des élaborations successives de tout un peuple pendant plusieurs siècles, sa langue est enfin à peu près bien faite, le génie, cette puissance mystérieuse, réputée divine, qui caractérise les écrivains d'élite, et qui n'est positivement en eux qu'une aptitude spéciale et transcendante à l'art de bien manier l'idiome dont ils s'emparent, le génie se manifeste presque aussitôt par des créations de premier ordre. C'est par là que les poëtes et les autres écrivains des époques de progrès naissant, accroissent avec profusion les ressources de cet idiome, et en perfectionnent le mécanisme, au point de laisser à leurs successeurs des matériaux bien plus riches et des instruments de travail pour la pensée, démesurément plus puissants que ceux dont il leur a été donné de se servir d'abord eux-mêmes. Après cela, comment donc ne pas concevoir qu'en l'absence d'un appareil de langage suffisamment perfectionné, toutes ces magnifiques conceptions sont impossibles au génie, malheureusement réduit alors à la condition d'un architecte habile, mais condamné à l'impuissance absolue de rien édifier, faute d'instruments et même de matériaux !

En modifiant un peu l'hypothèse, et en admettant que ce constructeur possède en effet quelques

instruments et quelques matériaux, il trouvera ces instruments si mal faits, si peu maniables, si lourds, et d'une portée si faible, et ces matériaux seront si grossiers et si peu propres à s'incorporer ensemble, que l'artiste ne parviendra, malgré sa prodigieuse aptitude naturelle, qu'à en composer un édifice informe, incohérent, sans harmonie, sans solidité et sans grâce. Nous avons là une image exacte de la situation d'un écrivain de génie, que sa destinée fera naître chez une nation, dont la langue, expression fidèle d'une époque semi-barbare, sera de tous points bornée, ingrate, obscure, sans précision, sans harmonie et sans couleur, tellement défectueuse, en un mot, que les travaux de ce poëte n'y introduiront tout au plus que d'insensibles améliorations au bénéfice de l'avenir.

Ces considérations fondamentales, quoique abrégées, sur l'esthétique littéraire, se rattachent essentiellement à la grande question qui domine tout, à la question morale. C'est qu'en effet les théories vraies de la littérature (j'entends par là les règles qui n'ont rien de conventionnel, rien d'arbitrairement préconçu, et qui sont de tous les temps et de tous les lieux), ne sont jamais qu'un développement régulier, une extension toute naturelle des lois de la grammaire générale, ou lois primordiales et constitutives du langage, lois positivement identiques avec celles de la pensée humaine. Oui, la Grammaire ou Logique vraie, l'Esthétique vraie, la Morale vraie, sont trois sciences *exactes* et solidement unies entre elles par des liens

que n'aperçoit sans doute pas, au premier coup d'œil, la foule des intelligences distraites, frivoles ou prévenues, mais dont la découverte n'échappera point à l'investigation des esprits attentifs, sérieux et impartiaux.

Aussi je le dis bien haut, Messieurs, je ne saurais me défendre d'un sentiment de vive amertume, quand je considère tantôt avec quelle légèreté inattentive, et tantôt avec quelle prévention, cette question du langage est souvent traitée de nos jours, par un bon nombre de ceux qui s'occupent de philosophie. Quelques-uns semblent s'efforcer de tout oublier ; quelques autres ne veulent rien examiner ni rien apprendre. Quelques autres enfin, méticuleusement attentifs à sauvegarder à tout prix des doctrines acceptées d'avance, feignent de ne pas voir ce qui leur saute aux yeux, et ne cherchent qu'à se cramponner aux hypothèses les plus gratuites, les plus divinatoires, les plus mensongères ! Ces derniers, faisant semblant, par exemple, de ne pas voir que toutes leurs connaissances ne sont que des idées de rapports, veulent absolument que les *signes* de ces idées, que les *mots*, au lieu de n'être que ce qu'ils sont en effet, des *expressions de rapports*, soient les noms des choses *en elles-mêmes*, et qu'ils portent conséquemment avec eux, chacun la connaissance *absolue* de chacune de ces choses *en elles-mêmes*. Ce serait là leur unique destination. Ainsi les mots et les phrases ne seraient pas, pour l'esprit, les signes nécessaires, par lesquels, en

les formant ou en les rappelant, il formerait ou rappellerait, se notifierait à lui-même et disposerait, dans l'ordre de leur génération, toutes ses idées de classifications plus ou moins abstraites, vu que toutes les classifications seraient des réalités objectives, dont nous aurions ou pourrions avoir les idées sans les mots, et indépendamment de toutes les combinaisons des mots. Les mots et leurs combinaisons ne serviraient donc aux hommes qu'à se communiquer mutuellement leurs pensées! Enfin les signes ne seraient pas et n'auraient jamais été des *leviers d'analyse* propres à augmenter indéfiniment nos connaissances en les transformant, tant par décomposition que par composition; et le langage n'entrerait dès lors pour rien, ni dans la formation, ni dans l'accroissement des sciences.

Les disciples de cette école reviennent ainsi (sans paraître le moins du monde voir jusqu'où cela va les conduire), aux universaux *a parte rei* des péripatéticiens et des scolastiques réalistes, dont ils prétendent en effet réhabiliter la doctrine. Mais ne connaissant pas à fond l'économie de cette doctrine, en même temps que d'une main, ils travaillent à la restaurer, de l'autre, ils la battent en ruine, en désavouant l'axiome, *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*, qui en est la clef de voûte, la base fondamentale : car sans cette règle, (comprise, bien entendu, comme la comprenait l'école réaliste de l'antiquité et du moyen âge,) tout ce système des universaux *a parte rei* et des mots consi-

dérés uniquement comme les dénominations foncièrement notificatives des choses *en elles-mêmes*, n'a plus de base. Impossible à vous, disciples de l'école catholique, de scinder l'hypothèse péripatéticienne et scolastique, non-seulement sans lui enlever tout ce qu'elle peut avoir d'apparente valeur, mais sans la réduire en poussière! Il n'y a donc pas pour vous de parti mitoyen à prendre : ou il faut purement et simplement la rejeter, ou il faut l'accepter intégralement, comme l'ont fait vos pères en philosophie, vos pères en théologie, comme l'ont fait et le réaliste saint Bernard, et le réaliste Guillaume de Champeaux, et le réaliste Duns Scot, ainsi que tous les réalistes ses disciples, ainsi que tous vos autres maîtres et tous vos autres devanciers. C'est-à-dire que vous n'avez plus qu'à proclamer, comme ils l'ont tous fait sans paraître s'en douter, et sans que vous paraissiez vous en douter vous-mêmes, scolastiques de nos jours, vous n'avez plus qu'à proclamer le *Matérialisme!* Oui, le Matérialisme atomistique, dans le sens littéral et rigoureux du mot; car le Réalisme n'est bien positivement rien que cela! Ne vous y trompez donc plus : Leucippe, Démocrite, Aristote, Épicure, sont, en métaphysique du moins, vos premiers maîtres. C'est donc alors par une monstrueuse inconséquence, que vous embrassez le dogme de l'immatérialité de l'âme; et il n'y a pas lieu de s'étonner que saint Irénée, Tertullien, Tatien, saint Hilaire, saint Ambroise, et je pourrais presque dire saint Augustin lui-même, aient rejeté ce dogme. C'est qu'ils

furent, de leur temps, aussi sévères logiciens que le fut Gassendi au dix-septième siècle. L'Église, direz-vous, s'est prononcée contre eux ! C'est un motif pour conclure qu'elle ne peut, sans se contredire, vous ordonner, à vous, d'être scolastiques réalistes. Quoiqu'il en soit, si vous me demandez maintenant sur quoi je me fonde pour taxer si audacieusement de matérialisme, toute l'antiquité péripatéticienne et tous ses copistes du moyen âge, dont vous voulez aujourd'hui ressusciter la gloire, je vais en très-peu de mots mettre en pleine lumière cette vérité qui vous étonne.

Oui, les maîtres de la scolastique disent bien tous en effet : *Nihil est in Intellectu, quod prius non fuerit in Sensu.* Rien n'est plus certain. Cette maxime originairement stoïcienne et ultérieurement adoptée par tous les péripatéticiens, se traduit littéralement en ces mots : *Il n'y a rien dans l'Entendement, qui n'ait été auparavant dans la Sensibilité.* Mais cette version littérale ne donne qu'une idée très-imparfaite et très-vague de la signification que les continuateurs d'Aristote y ont attachée, quoique la *Sensibilité* soit la troisième, et l'*Entendement*, la quatrième des cinq facultés admises par Aristote, sous les noms de *Nutrition*, d'*Appétit*, de *Sensibilité*, d'*Entendement* et de *Volonté*.

D'une autre part, la traduire, comme je le fais, dans le but de la prendre pour résumé net et succinct de la doctrine expérimentaliste, en disant : *Il n'y a, dans les notions appelées intellectuelles ou métaphysiques,*

rien qui n'ait été auparavaut dans les notions sensibles, c'est-à-dire, dans les sensations, ou notions physiques, c'est l'entendre comme l'entendaient les stoïciens qui l'ont rédigée, comme l'entendaient un grand nombre de *nominaux* du moyen âge, disciples éclairés de Roscelin, d'Abeilard et d'Arnaud de Brescia; c'est l'entendre comme l'entend Condillac; c'est proclamer les universaux *a parte mentis ;* c'est, par conséquent, ne plus voir, dans les classifications, que ce qu'il y a en effet, c'est-à-dire rien que des idées de rapports, phénomènes purement intellectuels, et dans les mots et combinaisons des mots, rien que les noms de ces idées de rapports, rien que des désignations de ressemblances et de différences, rien que des notifications de points de vue de l'esprit, de cet esprit dont, par là même, vous prouvez déjà implicitement l'unité ; enfin c'est envelopper le Matérialisme, la Pluralité de substances, dans la ruine du Réalisme, et ouvrir les voies à la logique, pour qu'elle arrive sûrement à l'Idéalisme, et par suite, à l'unité de Substance, au Panthéisme intellectuel !

Cette interprétation est certes bien éloignée de la doctrine d'Aristote, bien éloignée de la signification que ses vrais disciples, soit dans l'antiquité, soit au moyen âge, ont toujours donnée à cette célèbre maxime, vainement répudiée aujourd'hui, ou gratuitement flétrie d'un tardif désaveu par l'inadvertance, ou par l'ignorance volontaire de leurs héritiers et de leurs modernes prôneurs. En effet, le sens très-naïve-

ment matérialiste, qu'ils attachaient à cette formule généralement adoptée par eux, se laisse apercevoir distinctement dans toutes les imaginations plus ou moins fantastiques, dont l'assemblage compose leur système.

Ainsi tout, chez eux, possède objectivement et à l'état visible ou invisible, les trois dimensions géométriques. Tout est contact, pluralité, composition, mouvement, adjonction et disjonction de substances multiples et objectivement distinctes les unes des autres. Les trois âmes, ainsi que toutes les idées, sont, comme tout le reste, des agrégats d'atomes, conséquemment des *matières*, plus impalpables, si l'on veut, et plus subtiles que l'air; mais ce sont toujours des *corps* occupant une portion de l'espace objectif, égale à leur propre étendue. L'âme végétative, πνευμα, remplit tout le corps humain; l'âme sensitive, ψυχή, occupe l'appareil splanchnique; l'âme raisonnable, νοῦς, habite la tête. Les Thomistes eux-mêmes, quoique nominaux et, par conséquent, en voie de retour vers la vérité, ont admis ces trois âmes sur la foi de leur maître, lequel divise encore chacune d'elles en trois parties. Voilà donc les *âmes*, les *purs* esprits, d'après l'Angélique Docteur lui-même, *composées* de parties, et conséquemment divisées ou divisibles. Explique qui pourra cette mystérieuse antithèse!

Pour ce qui est des idées de toute nature, ce sont aussi des êtres objectifs, nommés *espèces intentionnelles* ou *espèces impresses*, *simulacra volitantia*, ima-

ges de tous les êtres *en eux-mêmes*, dont elles nous donnent, quand elles sont parfaitement claires et distinctes, la connaissance intrinsèque et absolue, en venant s'imprimer dans le *Sensus* chargé, sous le nom de *Fantaisie*, de les recevoir d'abord, pour les transmettre ensuite à l'*Intellectus*, qui en prend possession d'une manière plus intime et plus complète. Or, ces apparitions, ainsi détachées des objets animés et inanimés, sont évidemment matérielles, comme les âmes qui les reçoivent, puisqu'elles sont, elles aussi, objectivement douées des trois dimensions, objectivement douées de formes, de mouvements, de couleurs, de sons, de saveurs, d'odeurs. Mais il y a plus encore : ce ne sont pas les seules *images* des individus animés et inanimés, mais bien aussi celles des *Espèces* où sont contenus ces individus, et celles des *Genres* où sont contenues ces espèces, enfin ce sont précisément les *images* d'une foule d'universaux *a parte rei*, contenus subsécutivement les uns dans les autres, et finalement, dans le grand *Universel* nommé *Être* ou *Entité*, qui viennent ainsi s'imprimer dans la *Fantaisie*, pour passer ultérieurement dans l'*Intellect*, en qualité d'êtres réels, absolus, objectifs et corporels ;

Tangere enim aut tangi, nisi corpus, nulla potest res.

De là il résulte que, pour traduire exactement l'axiome au point de vue de la scolastique, il faut dire : *il n'y a rien dans l'âme raisonnable, qui n'ait été auparavant dans l'âme sensitive.*

Ainsi vous voyez là trois âmes, images parfaites,

selon vos maîtres, du corps où elles sont logées, objectivement douées en conséquence, malgré leur extrême ténuité, de longueur, de largeur, de profondeur, de figure et de couleur, et devenant elles-mêmes les réceptacles d'autres images sans nombre, douées des mêmes propriétés. Aussi lorsqu'une de ces âmes en peine (quoiqu'on ne dise pas laquelle, il est à croire que c'est l'âme raisonnable) revient après la mort, soit chez les païens, soit chez les chrétiens, pour réclamer les honneurs funèbres, ou des expiations, ou des prières, elle apparaît toujours sous la figure qu'avait le corps. Seulement elle a changé de couleur; elle est ordinairement pâle et livide, *simulacra modis pallentia miris*. Elle est de plus, constamment insaisissable aux mains, comme une vapeur légère, ce qui ne lui ôte rien de ses trois dimensions, et ne diminue pas la portion d'espace objectif qu'elle occupe.

Ter conatus erat collo dare bracchia circum,
Ter frustra comprensa manus effugit imago,
Par levibus ventis volucrique simillima somno.
(VIRG., *Eneid.*, lib. VI, v. 700.)

Que dire également de l'ombre de Samuel, évoquée par la Pythonisse à la demande de Saül? Si tout cela n'était pas de la matière et du matérialisme, que voudraient dire alors les mots *matière* et *matérialisme?*

Scolastiques de nos jours, c'est à la seule condition d'accepter intégralement et de conserver fidèlement le dépôt de toutes ces chimériques traditions, que vous

donnerez une apparence de fondement à votre manière de caractériser le langage.

Oui, à la seule condition de soutenir, comme vos devanciers, et de nous faire croire que toutes les idées, *sans exception*, sont bien réellement les représentations matérielles et absolues des choses *en elles-mêmes*, représentations matérielles et absolues, dont l'âme serait d'ailleurs apte à prendre ainsi possession, même antérieurement à tout langage, et indépendamment de tout langage, à cette seule condition, dis-je, vous pourriez soutenir et nous faire croire que les mots et les assemblages de mots, n'étant dès lors que les noms de ces représentations des choses ainsi connues déjà *en elles-mêmes*, ils ne serviraient aux hommes qu'à s'en donner mutuellement communication. Alors seulement vous pourriez, avec quelque espoir de succès, contestant et déniant même au langage sa formidable puissance d'analyse, entreprendre de rejeter les esprits hors des voies de la méthode naturelle, pour restaurer la vieille synthèse, faire renoncer peu à peu les jeunes générations à la pratique du libre examen, et les soumettre de nouveau à l'exécrable joug du principe d'autorité. Vous réussiriez alors sans doute à faire rétrograder le genre humain jusqu'aux siècles qui ont précédé ceux des Galilée, des Bacon, des Keppler, des Descartes, des Pascal, des Newton, des Leibnitz, des Locke, des Condillac, des d'Alembert, des Condorcet, des Rousseau, des Voltaire. Mais pour atteindre à ce but, scolastiques de

nos jours, il faut faire de vous et de nous d'aussi robustes matérialistes que vos maîtres, ces vieux scolastiques réalistes, dont encore une fois il ne vous est pas loisible de modifier la doctrine, sans la ruiner de fond en comble. Pour être impartial, je dois leur rendre cette justice : ils ont été sans aucun doute (et vous le seriez vous-même, en vous déclarant leurs humbles disciples sans restriction ni réserve), ils ont été plus conséquents, au sujet de cette question capitale du langage, que ne l'ont été les plus célèbres de nos matérialistes modernes, tels que les Diderot, les d'Holbach, les Cabanis, etc., qui ont, en quelque façon, protesté eux-mêmes implicitement contre leur propre matérialisme, en témoignant de leur admiration pour les magnifiques travaux de Condillac sur le langage. Cette appréciation éclairée est effectivement une sorte de profession de foi idéaliste : car dès qu'un savant en histoire naturelle, en physiologie, en physique, en chimie, vient à reconnaître que ces sciences, et toutes les autres sciences, et toutes les connaissances humaines sans exception, se bornent à des perceptions de rapports, à de simples points de vue de l'esprit, à des classifications notées, subordonnées les unes aux autres, et multipliées sans limitation fixe et certaine par l'indispensable et victorieux moyen des signes, ce savant est déjà sur la pente qui mène à l'idéalisme, et par suite, au panthéisme intellectuel, quand bien même l'impossibilité d'admettre l'hypothèse contradictoire du dualisme éclectique, l'aurait

déjà déterminé à se prononcer d'abord en faveur du matérialisme.

J'en reviens encore pour un moment, Messieurs, à ces trois âmes, dont la première, l'âme végétative, était spécialement douée de *nutrition* et d'*appétit*, la deuxième, l'âme sensitive, de *sensibilité* affective avec un *entendement* borné et quelque peu de *volonté*, et la troisième, l'âme raisonnable, d'un entendement supérieur avec une volonté capable de constance.

Donnons un sens allégorique à cette vieille hypothèse que toute l'Ecole interprétait dans le sens littéral; et nous en ferons l'expression figurée, mais exacte, je ne dirai pas seulement des *deux* phases, comme s'en contentent les physiologistes, mais bien des *trois* phases de la vie de l'homme. L'âme végétative sera donc la vie *organique*; l'âme sensitive sera la vie de *relation purement animale*, commune à l'homme et à la bête; enfin l'âme raisonnable sera la vie de *relation intellectuelle et morale*, ou la vie *humaine* : et l'expérience des faits nous montre bien l'homme de tous les lieux et de tous les temps, ou sous ces trois phases à la fois, ou sous la seconde et la première, ou sous la première seulement.

Oui, l'homme est bien effectivement réduit, de temps à autre, à cet état de vie purement végétative, nommée *vitalité organique*, situation où toute sensibilité, et par conséquent toute conscience, demeure interrompue, situation enfin où il n'est même plus un animal; et c'est ce qui a fait dire à je ne sais plus quel

philosophe, que la pensée est le *propre*, mais non l'*essence* de l'homme.

C'est encore là une de ces subtilités de langage qui, avec un air de profondeur, ne veulent absolument rien dire. En effet, le *propre* n'est que la qualité commune qui nous fait réduire abstractivement plusieurs phénomènes à une seule classification. Ce n'est, à vrai dire, que cette classification elle-même. Pour ce qui est de l'essence de l'homme, ce n'est rien que l'essence même des choses, précisément ce que nous sommes condamnés à ignorer toujours ; mais comme il n'y a rien hors de cette essence des choses, tous les êtres relatifs, tous les phénomènes, sans exception, et, par conséquent, nos pensées elles-mêmes, en sont des attributs, que cet être nécessaire et constant possède sans succession ni solution de continuité, vu que tout existe en lui instantanément, sans passé ni avenir. Le philosophe, par conséquent, aura toujours raison, quand il dira : *Je pense; donc quelque chose pense de toute éternité !*

L'impuissance absolue où nous sommes de pénétrer cette essence des choses, de connaître cette nature, qui est pourtant la nôtre, suffit pour nous rendre incapables d'apercevoir jamais l'identité de nos pensées (aussi bien que l'identité des pensées des bêtes, où tout apparaît également à l'état successif) avec la pensée éternelle et universelle, où tout est nécessairement instantané. C'est à dessein que je signale à ce sujet *les pensées des bêtes*, parce que j'en tire un argu-

ment péremptoire contre une objection spécieuse que peuvent bien m'adresser les adversaires du panthéisme. Cette objection consisterait à dire : il vous est impossible de concilier la *Succession*, qui caractérise la pensée de l'homme, avec l'*Instantanéité*, qui caractérise la pensée de Dieu ; donc, l'identité que vous prétendez exister entre la pensée temporaire et la pensée éternelle, est impossible ; elles sont en état de contradiction manifeste, l'une étant contingente, l'autre nécessaire, l'une s'offrant comme la condition de plusieurs intelligences finies, l'autre comme l'attribut essentiel d'une intelligence unique et infinie.

Je réponds d'abord que l'unité de substance une fois établie régulièrement comme certitude scientifique, il n'y a désormais aucune objection à tirer ultérieurement contre elle de cette discordance, qui ne peut dès lors être qu'apparente, entre la pensée temporaire et la pensée éternelle. Quoiqu'en dépit de la certitude qui, de votre aveu, demeure scientifiquement acquise, par exemple, au système de Galilée et de Copernic, vous ne puissiez pas vous empêcher de voir, de sentir chaque jour le soleil en mouvement, oserez-vous contester la vérité de ce système ; et parce que vous aurez toujours travaillé en pure perte à vous forger l'image *sensible*, la figure *matériellement* visuelle d'une ligne droite dont une ligne courbe s'approcherait continuellement et à l'infini, sans jamais la rencontrer, serez-vous recevable à nier le théorème des

asimptotes de l'hyperbole, après qu'il vous aura été mathématiquement démontré?

Mais ce n'est pas tout, dualistes ou théistes; sans abandonner votre hypothèse, dirigez donc un peu vos observations sur les pensées de la bête, sur ces innombrables phénomènes, où la nécessité, l'instantanéité, l'éternité, l'unité de la pensée divine, semblent partout se démentir à vos yeux, pour se transformer en contingence, en succession, en durée transitoire, en pluralité. La discordance apparente qu'offre un tel spectacle, vous fait-elle donc, même à votre point de vue, éprouver moins d'embarras que n'en éprouve le panthéisme mis pas vous en demeure de concilier cette *instantanéité*, attribut nécessaire de l'ordre éternel et absolu des choses, avec la *successivité*, condition caractéristique de la pensée humaine? S'il vous est impossible enfin de concevoir comment c'est Dieu qui pense dans l'homme, vous est-il donc moins impossible de concevoir comment c'est Dieu qui pense et agit dans la bête? Et si vous poussez l'irréflexion jusqu'à dire que ce n'est point Dieu qui pense et agit dans les animaux, vous faites alors littéralement, de ces animaux, des intelligences douées d'une spontanéité qui leur est propre, des personnalités à volonté libre, des *entéléchies*, comme dirait l'école d'Aristote, ou formes essentielles qui se meuvent continuellement et d'elles-mêmes, chacune dans son isolement et dans son indépendance, vers les fins qu'elles-mêmes se proposent. Vous ne vous contentez donc plus du franc

arbitre de l'homme; il faut vous donner le ridicule d'y ajouter encore..... le franc-arbitre de la bête!

Il serait superflu, Messieurs, d'insister davantage sur les aberrations de ces philosophes qui, dans leurs vaines tentatives pour sauvegarder des théories entièrement factices, n'ont rencontré que l'abîme au lieu du but qu'ils s'efforçaient d'atteindre. On conçoit aisément que quelques-uns de ces scolastiques nouveaux aient vu, comme l'école écossaise et comme certains éclectiques, tout ce qu'il y a en effet dans les admirables travaux de Condillac sur la parole humaine, travaux si savamment mis en relief dans les œuvres de Laromiguière. Ils y ont vu toute une métaphysique nouvelle, grosse de légitimes paradoxes, dont il est vrai que Condillac semble avoir tremblé lui-même de calculer la portée réelle; ils y ont vu l'Idéalisme, et par suite, l'Unité de Substance. Étonnés alors et comme effrayés d'y apercevoir ainsi le monde physique lui-même *a parte mentis*, ils en ont bien vite détourné leurs regards; et par une sorte d'hallucination volontaire, ils se sont représenté même le monde intellectuel et le monde moral *a parte rei* : c'est ainsi, que dans leur naïve épouvante, ils ont reculé jusqu'au Matérialisme!

J'achèverai bientôt de démontrer que le système qui sert de juste milieu entre ces deux exégèses, et qui n'en est qu'un rapprochement arbitraire, je veux dire le *dualisme éclectique*, nommé aussi *Théisme*, ne leur offre pas moins que le panthéisme, de difficultés im-

possibles à résoudre, pour concilier scientifiquement leur Raison et leur Foi, et que par conséquent, même au point de vue religieux, ils n'ont pas plus de motifs plausibles pour adopter l'un, que pour proscrire l'autre. Mais avant d'en finir sur cette question qui est devenue maintenant celle de la *certitude religieuse*, j'ai à revenir d'abord, pour ne point intervertir l'ordre de ma récapitulation, sur la question de la certitude morale. Quoique j'aie apporté déjà des raisons assez décisives pour justifier pleinement sous ce rapport la *Théorie de l'homme intellectuel et moral*, vous me permettrez, Messieurs, d'ajouter encore quelques mots en réponse aux très-injustes griefs de mes contradicteurs.

L'auteur de la *profession de foi du dix-neuvième siècle*, platonicien exalté, m'attaque avec une violence inouïe. Il ne peut, dit-il, me regarder *sans frissonner*. Il n'y a pas, selon lui, un seul chapitre dans la *Théorie de l'homme* qui ne soit *un défi à sa croyance*. Car *la philosophie, comme il la comprend*, ajoute-t-il, *sera toujours la muse rêveuse couronnée d'étoiles, et le regard plongé dans l'infini;* et c'est cette muse, que j'ai eu, moi, la barbare audace de *frapper en pleine poitrine*. Aussi m'envoie-t-il, pour mon châtiment, souper chez feue madame Geoffrin, *avec des disciples en jabot, voire même en rabat, marquis ou abbés*. Néanmoins il m'*assure une place marquée*, dit-il encore, *dans l'élite de la philosophie, si, après avoir glorieusement couvert la retraite* d'un système qui, d'après lui, serait *en pleine déroute*, je consens *main-*

tenant à changer de rôle pour gagner la victoire; c'est-à-dire qu'il m'engage en termes très-flatteurs, il est vrai, à répudier mes convictions toutes scientifiques, pour embrasser ses *dogmes*, à faire brusquement volte-face, et à brûler, comme on dit, tout ce que j'ai adoré, pour adorer tout ce que j'ai brûlé. A cela je n'ai rien à dire, car je n'y puis voir qu'un désir très-naturel de faire des prosélytes. Mais quand M. Eugène Pelletan s'écrie avec un enthousiasme mêlé de tristesse, *Il faut que le Spiritualisme soit un fait acquis, prêchons le Spiritualisme, le monde en a besoin, grisons notre génération de spiritualisme pour lui faire une âme à la hauteur du travail que Dieu lui garde dans l'avenir*, à qui donc en a-t-il en parlant ainsi? Est-ce à d'Holbach, à Lamétrie, ou à Cabanis? Je maintiens, il est vrai, comme l'ont maintenu les Stoïciens, comme l'ont maintenu Locke, Voltaire, Condillac et tant d'autres, que *Penser* et *Sentir*, c'est tout un. Mais, en réhabilitant cette vérité tombée en disgrâce chez des philosophes malheureusement atteints d'une véritable *hiérophantomanie*, où donc et quand ai-je fait du matérialisme? Idéaliste comme Parménides, comme Berkeley et comme Fichte, et panthéïste, à peu de chose près, comme Spinosa, je subis de la part de mon contradicteur, le reproche de faire considérer l'idée comme venant du *dehors au dedans*, quoique j'aie toujours pris soin, dès les premiers chapitres de la *Métaphysique*, de faire considérer les objets non comme *extérieurs*, mais comme *réputés extérieurs*.

J'ignore, comme tout le monde, en parlant de l'âme, ce que c'est, *au fond*, que *le dehors et le dedans;* j'ai donc simplement dit et démontré par les faits, que nos premières idées sont des notions sensibles, c'est-à-dire des sensations internes, des odeurs, des saveurs, des sons, des couleurs et des perceptions tactiles, sans que nous puissions jamais savoir *comment* elles ont lieu; et je prouve ensuite qu'elles se transforment, tant par décomposition que par composition, en idées métaphysiques et morales, grâce à la *faculté* de parler et au bon emploi de cette faculté, qui seule constitue la raison, et nous distingue de la bête. Voilà pour la *Métaphysique;* et pour ce qui est de l'*Éthique*, dans quelle partie de mon livre M. Eugène Pelletan a-t-il donc vu cette assertion étrange, *la morale étant la même chose que l'intérêt de chacun, suivre son penchant, c'est pratiquer la vertu?* J'ai bien constaté qu'en fait, l'intérêt, c'est-à-dire le désir du bonheur, est le mobile de toutes les actions humaines justes ou injustes; et je tombe d'accord sur ce point avec Helvétius, qui se trompe seulement quand il croit voir naître, comme conséquences de cette loi générale, certaines propositions qui ne s'en déduisent nullement. Mais je n'ai jamais pensé ni dit nulle part que *chacun pratique la vertu, par cela seul qu'il suit son penchant.* Les circonstances nées des rapports sociaux font que les penchants naturels de chaque homme sont ou vertueux ou criminels. Or, j'établis précisément que celui qui obéit aux penchants vertueux, suit son

véritable intérêt, et qu'enfin, des sacrifices volontaires que se font mutuellement les hommes, naît le bonheur de chacun et de tous. J'ai donc solidement posé les bases de la certitude morale, en faisant, des règles de l'Éthique, une science expérimentale et positive, en démontrant que la tendance à l'état social dérive de la nature même de l'homme, de l'exercice de ses facultés déterminé par ses besoins, en établissant enfin que cette grande loi de Sociabilité fondée sur l'intérêt bien entendu de chacun, est le principe générateur de tout ce qui s'appelle *sentiment d'humanité* et *vertu sociale*, dans l'indépendance absolue de toute croyance religieuse. J'ai dû faire voir ensuite comment la *certitude politique* se confond avec la certitude morale, en établissant que tous les intérêts de nationalité, toutes les lois générales qu'on nomme *droit naturel*, toutes les législations particulières qu'on appelle *droit positif*, dérivent originairement, quand elles sont vraies, de l'intérêt de chacun et de tous; et pour ce qui est des formes ou institutions nationales et de leurs évolutions, j'admets qu'elles varient selon les temps, les lieux, les climats, les coutumes primitives et le progrès des connaissances, mais qu'elles ne sont fondées et légitimes, et n'ont droit par conséquent au respect des nations, qu'autant qu'elles assurent la paix, l'ordre et le bonheur individuel et général, en consacrant la liberté et l'égalité des droits pour tous.

Pourquoi donc aussi tant se récrier de ce que je définis la Souveraineté, *Force organisée*? C'est ici qu'il

faut entendre les cris de colère de M. Pelletan. » La » force! encore la force! Entendrons-nous éternelle- » ment sonner à notre oreille cette expression de mal- » heur? La force est pour nous comme une obsession, » comme l'ombre acharnée aux pas d'Oreste : elle » nous jette dans une sorte de fureur sacrée! N'ap- » prochez pas, vous, qui parlez toujours de la force » *et jamais de la justice*, où nous allons chercher nos » pistolets! Force contre force, mon ami; c'est le » droit de nature! » En vérité, j'en suis à me demander si mon contradicteur, en parlant ainsi, s'amuse à me faire une chicane de mots, ou bien, si sa colère l'empêche de comprendre tout ce qu'il y a de plus simple au monde! En définissant la Souveraineté, *Force organisée*, est-ce que j'ai fait autre chose que ramener ce mot *Souveraineté* à son sens étymologique et primitif? Est-ce que j'ai confondu cette *force*, tout à la fois intellectuelle et physique, avec le *Droit, contre lequel il n'y a pas de droit?* Le mot *Souveraineté*, qui a pour racine le verbe *superare*, veut dire *domination, suprématie, pouvoir, force* qui se rend victorieuse des autres *forces*, en régularisant et en perfectionnant son mécanisme avec plus ou moins d'art. Elle réside toujours quelque part, cette *force;* elle est là où elle est; quelquefois elle est dans un seul homme, quelquefois dans une oligarchie, quelquefois enfin dans le grand nombre. En un mot, elle n'est jamais qu'un *fait* produisant le bien ou le mal. Mais où M. Pelletan m'a-t-il donc vu identifier cette force avec la Justice, que j'ai

définie *harmonie des actions de l'homme social avec les lois dont l'assemblage se nomme* DROIT NATUREL, *droit social, morale universelle*, et qui sont les règles expérimentales, scientifiquement induites, logiquement dérivées du besoin lui-même, ce déterminateur impérieux de l'exercice des facultés de l'homme! Toute *force* qui viole ces lois de morale générale, est odieuse, exécrable, digne de périr; toute force qui combat pour elles, est digne de louange, d'admiration, de gloire. Voilà ce que j'ai écrit, voilà ce que nous établissons, mes devanciers et moi, plus solidement que ne le fera jamais la métaphysique en l'air et soi-disant progressive de toutes les écoles platoniciennes. Force n'est pas Droit, sans doute; mais *Force* n'est pas toujours une *expression de malheur*, un fantôme acharné aux pas de mon contradicteur pour le livrer impitoyablement, comme Oreste, aux accès d'une *fureur sacrée*. Qu'il veuille donc bien se rappeler mon chapitre IX de l'*Éthique*, intitulé *Du droit de vengeance et de résistance*.

Enfin, pour couper court, j'ai déjà répondu à M. Eugène Pelletan : non, Monsieur, non; la vraie philosophie, c'est-à-dire la Science, n'est pas cette déité blonde, pâle, vaporeuse et lymphatique, cette muse rêveuse que vous nous représentez couronnée d'étoiles, et le regard plongé dans l'abîme des idées indécises et creuses, dans les vaines et vagues profondeurs de l'ontologie, dans ces impénétrables ténèbres auxquelles on donne le nom d'*Infini*, mot abstrait, sub-

til, magique, mystérieux, pompeux, mais dont le véritable sens est purement négatif, puisqu'il n'est qu'une appellation donnée à l'Essence des choses, à l'Absolu, à l'Inconnu. La vraie philosophie est la muse au teint brun et coloré, à l'œil vif, noir et perçant, aux contours gracieux, mais forts et développés, à l'allure fière et décidée. L'extase n'est pas son fait ; elle ne perd pas son temps à rêver. Mais son regard investigateur pénètre avec une opiniâtre et infatigable curiosité dans tous les détails des choses divines et humaines. Elle saisit les faits, les coordonne, les contrôle et les vérifie, pour en induire les lois et créer les sciences. Elle descend des principes aux conséquences, remonte des conséquences aux principes, et marche incessamment devant elle sans trouble, sans indécision, sans peur, le flambeau de l'analyse à la main, dans le champ inépuisable des découvertes utiles. Elle est la mère de cette autre muse au bras puissant, objet de notre culte, et dont Voltaire fait si bien le portrait en l'appelant

Des humains la déesse éternelle,
L'âme des grands travaux, l'objet des nobles vœux,
Que tout mortel embrasse, ou désire, ou rappelle,
Qui vit dans tous les cœurs, et dont le nom sacré
Dans les cours des tyrans est tout bas adoré,
La liberté ! j'ai vu cette déesse altière,
Avec égalité répandant tous les biens,
Descendre de Morat en habit de guerrière,
Les mains teintes du sang des fiers Autrichiens,
Et de Charles le Téméraire,

Devant elle on portait ces piques et ces dards,
On traînait ces canons, ces échelles fatales,
Qu'elle même brisa, quand ses mains triomphales,
De Genève en danger défendait les remparts!... etc.

Sur ce point, je ne doute pas que mon contradicteur ne soit comme moi, en parfait accord avec Voltaire, Condillac, Mably, Condorcet, et tout ce dix-huitième siècle, objet de tant de colères, de haines et d'invectives. Il ne refusera pas de convenir qu'à l'époque dont parle ici Voltaire, bien a pris à la nation génevoise, comme bien a pris aussi à d'autres nations en tous les temps, que la muse en question ait eu de la *force* à l'avant-bras. Il ne faut donc pas tant dédaigner la force; elle est toujours bonne et toujours belle, dès qu'elle est mise au service du bon droit. La justice porte des balances d'une main et un glaive de l'autre ; sans armes, elle n'est à peu près qu'une grande inutilité.

On a souvent blâmé cette philosophie du dix-huitième siècle, d'avoir trop parlé aux hommes de leurs droits, et trop peu de leurs devoirs. En cela qu'a-t-on voulu dire; et qu'est-ce enfin que le devoir? Ce mot *devoir* ne signifie rien autre chose qu'*obligation réciproque* ou *lien social;* et ce lien social n'existe certainement qu'en vertu d'une convention qui, pour être tacite, n'en est pas moins une convention. C'est précisément cette convention tacite qu'on nomme très-bien le *contrat social*, dans lequel tous les hommes vivant en société, sont parties contractantes. Or ce contrat, comme toute espèce d'engagement mutuel, a,

sous peine de nullité, une *cause* ou *raison certaine*, pour laquelle chaque partie contractante s'oblige envers les autres : *Do ut des ; facio ut facias ;* il est bon d'ajouter encore, *Abstineo ut abstineas.* Mais quelle est donc cette *cause* ou *raison certaine*, sinon l'intérêt de chacun, l'avantage que chacun entend retirer du pacte ? Et puisque c'est l'intérêt qui engendre ainsi le pacte, et le pacte qui engendre le devoir, il y a donc évidemment rapport de filiation, disons mieux, rapport d'identité entre le devoir et l'intérêt ; je dis entre ce devoir qui n'a rien d'arbitraire, et cet intérêt qui est incontestablement légitime, en ce qu'il est identique avec la nature humaine, en ce qu'il dérive des seuls besoins vrais, en ce qu'il est enfin la collection des causes déterminatrices de l'exercice normal et du développement indéfini de l'entendement humain pour la conservation comme pour le bien-être physique, intellectuel et moral de chacun et de tous ! On me dit sans cesse que cette exégèse, quoique démontrée, n'est pas une garantie morale *suffisante* contre la méchanceté et contre la bêtise du trop grand nombre des hommes qui prétendent voir leur intérêt, leur plaisir, leur bonheur dans le préjudice, la souffrance et le malheur des autres. Eh ! Messieurs, qui donc ne sait pas cela ? Est-ce que l'histoire, ce lamentable récit des misères, des sottises, des attentats de l'espèce humaine contre elle-même, ne nous le fait pas voir à toutes ses pages ? Mais quelle est donc, parmi toutes les autres exégèses plus ou moins opposées à la mienne,

celle qui aurait la prétention d'offrir cette garantie purement morale, assez efficace pour se passer de la force? Je maintiens qu'il n'en existe aucune, et qu'il y a toujours et partout nécessité de contraindre à l'exécution du pacte ceux qui tendent criminellement à s'y soustraire, comme aussi de se délivrer à perpétuité des coupables incorrigibles, incontestablement reconnus pour tels; et sans sortir de ce point de vue, est-il rien de plus légitime, rien de plus glorieux que l'emploi de cette force, quand les hommes asservis ont recours à elle pour briser leurs fers?

Ignorant ne datos, ne quisquam serviat, enses?

Ah! c'est qu'en effet, entre le maître et l'esclave, entre l'exploitant et l'exploité, entre l'état conquérant et l'état conquis, il n'y a que la victoire et la défaite! il n'y a point là de contrat social, point de solidarité, et par conséquent nulle réciprocité de droits et de devoirs. C'est tout au moins pour établir ou rétablir cette solidarité et cette réciprocité, que le vaincu s'arme contre son vainqueur. Mais dans tous ces cas, le droit de l'opprimé est toujours d'exterminer l'oppresseur, quand et comme il le peut; et c'est en ce sens que mon contradicteur lui-même identifie sa doctrine avec la mienne, en proclamant cette énergique devise : *force contre force, mon ami, c'est le droit de nature!*

Oui, c'est le droit de nature! droit sacré, droit imprescriptible, quoiqu'en aient dit les saint Augustin et les saint Thomas d'Aquin, après leur maître Aris-

tote et après Platon. A ce sujet, il nous sera bien permis, Messieurs, de ne pas nous étonner que le christianisme, dont le but réel, dont l'idée primordiale est, sans nul doute, l'affranchissement de l'humanité et la mise en pratique de la solidarité universelle, soit devenu, pendant tant de siècles, entre les mains de dominateurs corrompus, avides et impitoyables, l'instrument de l'exploitation et de l'oppression du monde, alors qu'on avait vu ses docteurs les plus illustres, bénir et consacrer l'asservissement de l'homme à l'homme, faire respecter les oppresseurs, et commander aux opprimés le silence et la soumission, à titre de châtiment justement infligé au pécheur : *Conditio quippe servitutis jure intelligitur imposita peccatori.* (*De civ. Dei*, lib. XIX, cap. XV.)

Insensés ! ne dirait-on pas, à les entendre, que les quelques milliers de malfaiteurs victorieux qui, avant et surtout depuis la venue du Christ, ont de tout leur pouvoir entretenu l'ignorance, imposé la misère, et exercé dans toutes les parties du monde la spoliation, le ravage et le massacre, en vue du triomphe de leur domination égoïste, ont été des modèles de vertu et de sainteté, et que les millions de victimes immolées à leur tyrannie, n'ont été que des coupables indignes de pitié, des boucs émissaires, des holocaustes expiatoires, justement livrés en proie aux douleurs, à la servitude et à la mort, pour effacer les souillures du péché et purifier la terre !

Force contre force ! Oh ! oui ; encore un coup, c'est

bien le droit de nature! Mais je suis très-loin, moi aussi, Messieurs, de dire que tout est là! C'est un malheur commun à tous les écrivains en matière philosophique, de s'entendre attribuer sans cesse des pensées et des sentiments qu'ils n'ont jamais eus, et jusqu'à des paroles qu'ils n'ont jamais prononcées. Je dirai donc à chacun de mes contradicteurs : avez-vous bien lu tout ce livre pour y voir tout ce qu'il y a, et rien que ce qu'il y a? Si vous l'avez lu attentivement, il est impossible que vous ne l'ayez pas parfaitement compris. Faites-vous donc alors, tant que vous le voudrez, mon antagoniste; entreprenez l'examen de ce livre avec la résolution systématique bien arrêtée d'avance, d'en tirer l'occasion de combattre vaillamment pour votre propre drapeau; attaquez-moi sur la lettre et sur l'esprit de mon œuvre, comme sur les conséquences que vous croyez pouvoir en tirer logiquement; mais ne me faites pas dire, au moyen d'une soi-disant interprétation synthétique, ce que je ne dis pas! Invectivez, tonnez tant qu'il vous plaira, faute d'arguments sérieux pour la réfuter, contre ma métaphysique *sensualiste*, idéaliste, panthéiste; mais avant de condamner ma morale, il faut d'abord qu'elle soit dûment atteinte et convaincue par vous des faits et gestes dont vous l'accusez; c'est-à-dire que vous devez au moins citer textuellement quelques-uns de ces passages où tout se résume, et d'où vous croyez pouvoir faire sortir, même par voie interprétative, les motifs d'une condamnation. Eh bien! ce qu'on n'a pas fait en

m'accusant, je vais le faire, moi, Messieurs, pour me justifier, en vous demandant la permission de reproduire ici un passage fort court, et où vient se concentrer, pour ainsi dire, toute ma doctrine morale ; c'est le commencement du huitième chapitre de la *Politique*, il est ainsi conçu :

« Le droit naturel est fondé en raison, parce qu'il » est né de l'intérêt général, qui n'est que l'assem- » blage des intérêts privés. Il s'ensuit nécessairement » que les coutumes, les institutions, et les actions qui » en dérivent, ne sont pas arbitraires, surtout quand » elles sont combinées avec les circonstances d'époque » et les accidents locaux. L'équité n'est donc autre » chose que la raison même ; et c'est ainsi que l'idée » de sagesse et l'idée de vertu se confondent. »

« Au contraire, les lois iniques, les faits injustes, la » tyrannie, l'esprit de révolte, tous les vices enfin et » tous les crimes sont arbitraires, parce qu'ils sont » subversifs du bien-être social, et par conséquent » en état de guerre avec les intérêts privés, avec la » raison, avec le bon sens. L'iniquité est donc fille de » l'erreur ; et les lois de la morale ne sont pas des » règles purement conventionnelles, mais bien les » résultats d'une induction logique, mathématique- » ment rigoureuse. »

« Au surplus, je le répète encore, il ne suffit pas » que la raison démontre la nécessité de la vertu, en » prouvant à l'homme que ses intérêts particuliers » sont liés et confondus avec l'intérêt général. C'est

» peu de voir la vertu en théorie dans l'habitude des
» actions utiles, et le vice en théorie dans l'habitude
» des actions nuisibles à la société ; il faut encore que
» l'homme social ait appris par l'autorité impérative
» de l'éducation et par l'*accoutumance*, à aimer cette
» vertu pour le plaisir qu'il trouve en elle ; il faut
» que le crime lui inspire du dégoût, et lui cause
» tout à la fois de la douleur et de la haine ; il faut
» enfin que son éducation pratique et ses penchants
» d'habitude l'aient rendu bon, compatissant, juste
» et consciencieux par goût. »

« L'histoire nous montre, comme résultats de la
» violation du droit naturel, la corruption anarchi-
» que et tyrannique, l'anéantissement des mœurs, le
» renversement ou l'impuissance des lois, l'extinction
» des lumières et la subversion graduelle de tous les
» fondements de l'ordre social. Quand une fois la
» révolte est érigée en principe, ou, quand le souve-
» rain foule aux pieds les mœurs et les lois pour
» fonder l'arbitraire, quand, pour mieux dire, le ca-
» price, la fourberie, la sottise et l'orgueil sont les
» seuls souverains, chaque homme est alors porté
» par son intérêt même à devenir égoïste et vicieux.
» Tous les moyens paraissent bons pour réunir au-
» tour de soi les avantages de la société, et pour
» s'affranchir des charges qu'elle impose. Mais cet
» isolement de chacun devient la cause du malheur
» de tous. Dans cet état de choses, tout homme est
» porté à se dire : *à quoi donc sert-il d'aimer et de*

» *faire le bien*? L'honneur et la vertu sont des titres » de dérision et quelquefois même une source d'in- » fortunes. Aussi une nation qui marche dans ces » voies, semble-t-elle reculer de jour en jour vers l'é- » tat de barbarie; le lien social est près de se briser.»

« *Il n'y a pas de droit contre le droit*, disait Bossuet: » cette proposition convertie en axiome, signifie qu'il » n'est aucune loi ou acte quelconque de la volonté » humaine capable de s'élever au-dessus de ces lois » immuables et imprescriptibles du principe social et » de la justice universelle. Toute règle ou toute action » qui s'en écarte est arbitraire; et puisque ces lois » dérivent des besoins, c'est-à-dire de la nature de » l'homme, il s'ensuit que personne, pas même une » nation entière, ne les viole impunément, surtout si » ces violations sont fréquentes et prolongées. »

Voilà ce que j'ai écrit, Messieurs, voilà en substance, tout ce que j'enseigne. Voyons, maintenant, en regard, ce que me fait dire un de mes contradicteurs, M. Paulin Limayrac.

« L'auteur de la *Théorie de l'homme* identifie tous » les nobles sentiments de l'âme avec l'amour de soi- » même. Vous aimez votre père et votre mère, vous » aimez vos enfants, parce que vous entendez très- » bien votre propre intérêt. Vous aimez votre patrie, » encore intérêt bien entendu. Vous portez haut le » sentiment de l'honneur, toujours votre intérêt, » rien que votre intérêt. Si votre âme n'est point en- » core ouverte à toutes ces grandes et nobles affec-

» tions, c'est que vous entendez fort mal l'amour de » vous-même. Toute la question est de savoir si vous » avez l'esprit juste, ou pas, *si vous êtes un bon ou* » *un mauvais calculateur*. Bon calculateur, vous êtes » doué de toutes les vertus ; vous êtes la fleur des hon- » nêtes gens ; tout le monde au contraire s'accorde- » t-il à dire que vous êtes le plus vil des misérables, » *c'est que vous êtes un mauvais calculateur*. »

Est-ce là, je vous le demande, est-ce là ma *Théorie*? Non Messieurs; et je maintiens que ce mot mal sonnant *calculateur* ainsi employé pour la caractériser, est aussi dénué de justesse que de justice. Oh ! non assurément, ce n'est point un calculateur, ce petit être qui sourit à sa mère et lui tend les bras en témoignage de sa tendresse, de son amour d'enfant, c'est-à-dire, de sa reconnaissance pour les bienfaits qu'il reçoit d'elle, pour le bonheur qu'elle seule peut lui donner ! Il ne peut pas ne point l'aimer, cette mère ; car l'amour qu'il ressent pour elle, n'est rien autre chose que l'amour de son propre bonheur, l'amour de lui-même, l'amour des satisfactions qu'il éprouve, expansivement reporté sur l'auteur de ces satisfactions ! Il en est de même de toutes nos sympathies : elles ne se commandent pas ; elles ne peuvent pas plus être le résultat d'un calcul, que l'accomplissement d'un devoir ; et il n'en est pas autrement de toutes nos aversions. Nul ne saurait ni aimer ni haïr par obligation et par effort. Il est donc aussi absurde de dire, *je veux* ou *je ne veux pas aimer*, que de dire, *je veux* ou *je ne*

veux pas haïr. Pour parler raisonnablement il faut dire : je veux agir comme si j'aimais, ou comme si je n'aimais pas. Une affection, quelle qu'en soit la nature, est toujours le bonheur que vous obtenez ou que vous attendez, quelquefois en vain, de la personne qui en est l'objet, et que souvent vous ne cessez pas d'aimer, alors même qu'elle ne vous rend pas affection pour affection. Ce n'est donc pas *parce que vous entendez très-bien votre propre intérêt*, ce n'est pas *parce que vous êtes un bon calculateur*, que vous aimez votre mère, votre père, votre femme, vos enfants, vos amis, mais parce que vous obéissez sans le moindre calcul, bon gré malgré, à l'impulsion d'un sentiment, d'un besoin, d'un invincible désir de bonheur, désir que vous ne pouvez ni vous donner ni vous ôter. En cela, vous ne calculez ni bien ni mal, car vous ne calculez pas du tout; mais vous ne résistez pas non plus; parce que tous ces penchants, tous ces intérêts-là sont légitimes. Fort bien; mais d'autres penchants, d'autres intérêts vous sollicitent; et ceux-ci sont illégitimes. Vous calculez alors, vous résistez et vous vous abstenez. Mais quand je me sers ici tout exprès de ce mot *calculer*, employé par mon contradicteur, et dont je ne me suis jamais servi ailleurs, est-ce que j'entends par là que vous espérez tirer de votre abstention un lucre, un bénéfice pécuniaire, ou un triomphe de vanité, ou seulement l'avantage négatif de rester à l'abri des coups de la vindicte publique? Pas le moins du monde. Une question bien posée, dit-on souvent, est

à moitié résolue. Plaçons donc celle-ci dans son véritable jour, à l'aide d'un exemple. Une occasion s'offre à vous de vous procurer, sans peine et en secret, un grand plaisir ou un grand profit. Il s'agit pour vous de satisfaire une ardente passion, ou de faire un gain considérable, par des actes que la morale réprouve et que la loi condamne. Qu'est-ce qui vous arrête? Vous n'êtes ni un Orgon, ni un peureux, ce qui d'ailleurs est la même chose, puisque Orgon n'est ce qu'il est que par peur de l'enfer, peur qui toutefois ne l'empêche pas de manquer à sa parole et de commettre, en toute sûreté de conscience, mainte autre mauvaise action, peur qui n'a pas arrêté dans le cours souvent paisible de leurs méfaits, tant et tant d'illustrations guerrières, politiques et cléricales des vieux âges; preuve évidente que les accommodements avec le ciel ne sont pas des nouveautés ! Vous n'êtes pas dis-je, un Orgon ; et de plus, je veux un instant vous supposer assez puissant pour être en pleine sécurité à l'endroit des répressions de la justice humaine. Qu'est-ce donc qui vous retiendra? Le *devoir*, disent quelques-uns; mais ce mot abstrait, vague et indéterminé de *devoir* ne suffit pas. Quel est, après tout, le sentiment, l'impérieux besoin, qui nécessitera de votre part l'accomplissement de ce devoir par action ou par abstention, accomplissement qui, dans son actualité, n'est pas toujours sans amertume? Vous me répondez sans cesse par ce mot *devoir*. Ainsi c'est le devoir qui vous pousse à l'accomplissement du devoir ! Le devoir est tout à la

fois la cause et l'effet! Mais vous voyez bien que c'est là un cercle vicieux, une misérable pétition de principe! Je viens de dire que ce n'était pas la terreur qui vous retiendrait. Eh bien, je me suis trompé; je me rétracte; oui, c'est bien la terreur, mais une terreur plus efficace que celle qu'inspire les lois et les pouvoirs judiciaires au-dessus desquels je vous suppose d'ailleurs placé; car c'est la perspective d'un affreux supplice, la prévision d'un repentir mille fois plus amer que toutes vos abstentions, la prévision d'un chagrin, d'un remords, d'une douleur irrémédiable! C'est l'honneur, c'est le pain, c'est la vie de vos semblables dont vous aurez à vous demander compte, si vous vous laissez emporter à vos criminels désirs. N'y pas succomber, n'est donc que vous soumettre, par un louable effort, à un sacrifice pénible mais passager, en retour d'un bonheur durable, bonheur qui sera la constante satisfaction donnée aux penchants sociaux; aux sentiments d'humanité et de justice, aux goûts légitimes dont il vous est impossible de vous départir, et dont vous devez la persistance à vos habitudes d'éducation, à l'*accoutumance*. Voilà l'intérêt bien entendu, voilà les bonnes mœurs ou la *morale*. Mais dit-on, il n'y a au monde que trop de gens qui en dépit de l'éducation, qu'on a tenté de leur donner, n'ont pas contracté ces bonnes mœurs, et qui se livrent sans regret, sans remords, sans douleur, à leurs passions coupables. Oui, sans doute, il y a toujours eu de pareils êtres, et il y en aura toujours, plus ou moins. Qu'en faut-il donc

conclure, sinon que ces êtres-là n'ont plus de conscience morale, ou qu'ils n'en ont jamais eu ; et ce ne sont certainement pas les six lettres dont se compose le mot *devoir*, qui leur en donneront une, en admettant même qu'ils aient une notion exacte de ce mot, qu'ils fassent clairement la distinction du bien et du mal *moral* ou *social*, et qu'ils possèdent à fond l'idée d'*obligation morale*. Que faire alors d'êtres de cette espèce? Les réprimer par la force, les intimider : c'est ce qui se fait et se fera toujours. C'est ce que cherche à faire la religion, sans jamais y réussir, alors même qu'ils croient en elle; *Initium sapientiæ timor domini* ; et c'est ce que cherche à faire aussi la loi humaine. Quand des hommes sont sans honte, sans pitié, sans humanité, quelle doctrine pourrait donc se flatter de les moraliser avec des formules? Quand vous aurez prononcé des milliers de fois, devant eux, ces mots abstraits, *devoir*, *justice*, *vertu*, et quand vous leur en aurez donné même des idées exactes, leur ferez-vous aimer le devoir, la justice, la vertu? Je les suppose encore même doués d'assez d'énergie pour résister, s'ils le veulent, à leurs mauvais penchants ; mais bien loin de le vouloir et surtout de le faire jamais, ils s'y abandonneront de gaîté de cœur, dès qu'ils compteront sur l'impunité, puisque, tout en ayant la notion du bien, ils ne trouvent leur plaisir que dans le mal, et ne profitent de leur énergie et de leur intelligence que pour mieux faire le mal. N'est-ce pas là, par

exemple, dans l'histoire, le caractère propre de la tyrannie envisagée sous tous ses hideux aspects?

Au contraire, l'homme de bien, subjugué, en quelque manière, par ses sentiments de bonté et de justice, quelle que soit d'ailleurs son opinion philosophique sur l'origine et la génération de ces sentiments et des idées auxquelles ils sont associés, agit toujours, ou s'abstient toujours, dans ses rapports avec ses semblables, en vue du bonheur que lui cause leur bonheur, et en considération de la peine que lui fait éprouver leur peine : *Homo sum humani nihil a me alienum puto.* Si cela s'appelle *être un bon calculateur*, faisons des vœux pour que la terre ne soit peuplée que de calculateurs de cette espèce!

» Halte-là, poursuit M. Limayrac, halte-là, philosophe! Vous arrivez à des conséquences étranges en morale. Je sais bien que vous êtes ingénieux, et que vous allez me dire : est-il vrai, oui ou non, que le désir du bonheur est au fond du cœur de tous les hommes? En outre est-il vrai, oui ou non, que l'homme ne peut trouver le bonheur que dans la vertu? Si vous répondez oui à cette double question, j'ai gagné. — Je réponds oui, et vous avez perdu; vous avez perdu, parce que tout en admettant que le bonheur est dans la vertu, *je ne dois pas songer*, quand je fais une action généreuse, une action héroïque, ou tout simplement une bonne action, *je ne dois pas songer à ce qu'elle me rapportera.* Ce calcul, si je le fais, détruit tout mon

» mérite. La belle obligation que vous m'aurez, si, » en vous rendant service, je sens que *je prête à gros* » *intérêts!* Sans compter qu'*avec cette doctrine*, dès » qu'il y a le moindre péril à affronter, s'abstenir est » la vraie sagesse, car enfin, puisque je n'agis *qu'en* » *vue de mon bonheur*, je ne dois jamais compro- » mettre ou *mon argent,* ou *mon repos*, ou *ma vie.* » Les plus belles actions humaines pourtant ne con- » sistent-elles pas dans l'abnégation, dans le sacri- » fice? »

Oui, sans doute, ai-je déjà répondu à mon contradicteur, mais ce sacrifice, n'est toujours subi qu'en vue d'une *satisfaction* ultérieure, complète ou partielle, ou, ce qui revient au même, en vue de l'exemption ou de l'amoindrissement d'une peine. Cette satisfaction, pour être une satisfaction morale, une pure satisfaction du cœur, en est-elle moins une satisfaction? Je maintiens donc que vous n'agissez jamais, et que vous ne vous abstenez jamais qu'en vue de votre bonheur, alors que vous compromettez, alors que vous sacrifiez *votre argent*, *votre repos*, *votre vie;* car le bonheur ne consiste pas uniquement, comme vos paroles semblent le dire, bien que certainement telle ne soit pas votre pensée, dans l'argent, dans le repos, dans la conservation de la vie! Avec la doctrine de l'intérêt légitime, *dès qu'il y a le moindre péril à affronter*, dites-vous, *s'abstenir est la vraie sagesse!* Mais de quel droit parlez-vous donc ainsi, puisque cette abstention, dans telles circon-

stances données où elle vous est interdite par le sentiment d'humanité ou par le sentiment d'honneur, fera votre désespoir, en vous accablant de remords, en vous couvrant de honte à vos propres yeux? Vous n'ignorez pas que j'appelle *sentiment d'honneur* ou *principe d'honneur*, le besoin que vous avez de votre propre estime, et de votre propre affection, autant que de l'estime et de l'affection des autres, besoin dont la satisfaction est tellement indispensable à votre félicité, que, dans votre âme, elle l'emporte même sur la satisfaction du besoin de vivre. Aussi, préférez-vous mille fois la mort à l'intolérable torture de vous mépriser et de vous haïr vous-même, sentiment exprimé avec une énergie sublime dans ces beaux vers de Juvénal :

Summum crede nefas animam præferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas!
(*Sat.* VIII, v. 83-84.)

Accomplir une obligation sérieuse, n'est donc pas, suivant notre doctrine, *sentir*, comme vous le dites, *que vous prêtez à gros intérêts*; et quand vous faites une action héroïque, ou seulement une bonne action, ou quand vous vous abstenez d'une mauvaise, vous ne songez nullement, sans doute, à ce que cela *vous rapportera*. Mais vous songez que, dans le premier cas, vous serez *heureux* d'avoir agi, et dans le second, *heureux* de vous être abstenu. Ainsi j'ai gagné, et je persiste à dire avec Horace :

Oderunt peccare boni virtutis AMORE!

Avec le même poëte, je dirai encore, pour achever de rappeler l'idée juste du solide *bonheur* assuré à l'homme sans reproche, et M. P. Limayrac dira aussi, en homme de bien, de science et de talent,

Hic murus aheneus esto,
Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa!

Voilà beaucoup de citations *païennes*, vont nous dire certaines gens! Oui; et je n'ai sûrement point à m'excuser de les prodiguer en m'adressant à vous, Messieurs, ni à demander grâce pour elles à ces certaines gens. Malheur à tous ceux qu'elles pourraient choquer! Ne sont-elles pas les plus sublimes expressions de cette sociabilité vraie, de cette sagesse profane et humaine, que vous embrassez tous indistinctement, quoique plus ou moins en désaccord avec nous sur la question de son origine? Comme vous, nous aimons cette synthèse-là, parce qu'elle se peint aux yeux de tous, en lumineux aphorismes, reflets fidèles, simples et purs de ces vertus, dont je ne sais quel fanatique disait naguère que *l'Enfer en est tout rempli*, sans doute pour n'être pas les mêmes que celles des Innocent III, et des saint Dominique, et des Sixte IV, et des Alexandre VI, et des Ferdinand le Catholique, et des Philippe II, et des Marie Tudor, et des Sixte-Quint, et des Fonseca, et des Torquemada, et des Troll, et des d'Oppède, et des Guérin, et des Balthasar Gérard, et des Bourgoin, et des Jacques Clément, et des Mariana, et des Suarès, et des Varade, et des Guignard, et des Jean Châtel, et des Cotton, et des

Ravaillac, et de tant de milliers d'autres âmes illustres, pieuses et orthodoxes, dont le ciel est peuplé sans doute !

J'aborde enfin pour la dernière fois la question de la certitude religieuse, la plus irritante, la plus incendiaire de toutes les questions des temps passés, présents et à venir.

FIN DU CINQUIÈME DISCOURS.

SIXIÈME DISCOURS.

DE LA

CERTITUDE RELIGIEUSE

THÉISME ET PANTHÉISME.

> Periculosæ plenum opus aleæ
> Tractas, et incedis per ignes
> Suppositos cineri doloso!
>
> (HORACE, *lib.* II. *od.* I.

> Il est difficile de comprendre comment les mêmes hommes qui raisonnent si juste et si finement sur les affaires du monde et sur leurs intérêts, ont pu se payer de paroles inintelligibles dans presque tout le reste. La raison en est qu'on veut paraître instruit plutôt que de s'instruire; et quand des maîtres d'erreur ont plié notre âme dans notre jeunesse, nous ne faisons pas même d'efforts pour la redresser; nous en faisons au contraire pour la courber encore. De là vient que tant d'hommes pleins de sagacité, et même de génie, sont pétris d'erreurs populaires.
>
> (VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, t. III, chap. I.)

Je ne viens pas, Messieurs, nier la certitude religieuse : je maintiens seulement qu'il est impossible d'y arriver par les seuls procédés de la science humaine, et que, dès lors, il y a nécessité pour tous ceux à qui les moyens surhumains font défaut, c'est-à-dire pour tous ceux qui n'ont pas la foi, de se passer de croyance religieuse; j'ajoute que plusieurs s'en passent en ef-

fet, sans le moindre inconvénient pour l'ordre social, et qu'en conséquence, on est tenu, toujours et partout, de les laisser complétement libres dans leur incrédulité. » Qu'il est affreux, disait Voltaire, d'avoir » encore à disputer tous les jours sur la révélation, » de voir la société chrétienne insociable, divisée » en cent sectes sur la révélation, de se calomnier, » de se persécuter, de se détruire pour la révélation, » de faire des Saint-Barthélemy pour la révéla- » tion, etc. O Dieu, révélez-nous donc qu'il faut être » humain et tolérant! »

Je m'adresse ainsi, Messieurs, à ceux qui croient à la révélation, comme à ceux qui n'y croient pas. Je rappelle aux premiers que le théisme qu'ils adoptent généralement est, pour eux, encore plus hérissé de difficultés que le panthéisme qu'ils proscrivent dès lors sans motif, ce que je vais bientôt achever de leur démontrer; et je répète aux autres que, sous le nom de *Théodicée*, ou sous toute autre dénomination réputée *philosophique*, ils ne peuvent pas plus faire de la *religion divine par préconception*, qu'ils ne peuvent, sous le nom d'*intuition rationnelle immédiate*, faire de la *science par préconception*.

Les uns et les autres, je l'espère, me sauront gré de ma franchise qui n'a rien d'hostile à leur égard; et ils m'écouteront avec impartialité, s'ils sont humains et tolérants!

Je n'ai pas cherché à le dissimuler : tout, dans la *Théorie de l'homme*, mène en droite ligne au système

de l'Identité absolue, à l'Unité de substance, au Panthéisme. Si c'est là un crime, j'ai pour complices, dans l'antiquité, parmi plusieurs philosophes célèbres, l'école stoïcienne toute entière, et, dans les temps modernes, les métaphysiciens les plus illustres. Parmi ces derniers, j'entends bien faire figurer d'abord Malebranche, qui semble n'avoir pas osé mesurer toutes les conséquences de sa doctrine, et ensuite Condillac, ce qui semblera une appréciation toute paradoxale; oui, Condillac lui-même, qui pourtant a si fortement combattu cette opinion dans son *Traité des systèmes*, où il attaque, avec une rare vigueur de logique, la première partie de l'*Éthique* de Spinosa. Mais Condillac, à la fin du *Traité des sensations*, arrive méthodiquement, ainsi que je l'ai fait voir, à l'Idéalisme; et de là au Panthéisme, il n'y a qu'un pas : et quoique Condillac n'ait point osé, ou n'ait point voulu franchir ce pas, il n'en demeure pas moins certain qu'une étude attentive du *Traité des sensations* et des autres écrits de ce grand philosophe, conduit impérieusement l'esprit à cette conclusion inévitable.

Enfin Voltaire, qui a tant écrit sur la question du premier principe, après avoir, jusqu'aux dernières années de sa vie, considéré comme péremptoires, les arguments de Bayle contre le panthéisme de Spinosa, finit par reconnaître et par proclamer la vérité de cette exégèse métaphysique dans sa lettre à d'Alembert, datée du 16 juin 1773. » *Je ne connais*, dit-il, » *que Spinosa qui ait bien raisonné;* mais personne

» ne peut le lire. Ce n'est point par de la métaphy-
» sique qu'on détrompera les hommes; il faut prou-
» ver la vérité par des faits. » Vous voyez, Messieurs, que Voltaire adopte ici le fond en condamnant la forme; et c'est avec raison : car ce n'est qu'en attaquant Spinosa sur cette forme, que Condillac, armé de sa puissante méthode, remporte sur lui un facile avantage.

Pour ce qui est des écoles éclectiques, elles se flattent presque toutes d'avoir tranché le nœud gordien, en affirmant *a principio* la réalité objective de la *Durée*, de l'*Espace* et des *Corps*, et en s'en déclarant *invinciblement persuadées*, en vertu de la *souveraineté du Sens commun et de la Raison*, comme si toute assertion arbitraire, toute affirmation dénuée de preuve, n'était pas littéralement l'opposé du sens commun et de la raison!

Plus obscure dans ses formes, mais moins scrupuleuse dans ses doutes, et plus ferme dans ses décisions que l'école écossaise, l'école allemande proclame, par la voix de Fichte, après que Kant avait seulement *affirmé* l'Objectif, que *le monde est problématique*, et que *l'esprit humain seul ne l'est pas*, que dès lors *l'existence du monde dépend toute entière de l'esprit humain*, et que *la raison crée tout ce qu'elle conçoit*. S'il en est ainsi, la matière est identique à tous les esprits; et tous les esprits, identiques entre eux, se confondent par là dans un seul être. » Ainsi, dit » M. de Rémusat, l'idée, suivant Kant, ne garantti

» qu'elle-même; Fichte ajoute : l'idée seule garantit » l'être; l'être reproduit l'idée, ajoute M. de Schel- » ling. L'idée est l'être, conclut Hegel. Et voilà » comme un idéalisme sceptique a reproduit sous » nos yeux le panthéisme de Spinosa. »

A cette dernière réflexion de M. de Rémusat, qu'il me soit permis, Messieurs, d'ajouter encore celle-ci : et voilà le terme final où doivent aboutir, sur la question du premier principe, toutes les philosophies, de quelque point de l'horizon qu'elles partent, dès qu'une fois elles auront enfin su découvrir et prendre hardiment la route de la vérité!

C'est qu'en effet, les diverses exégèses de Descartes, de Malebranche, de Spinosa, de Berkeley, de Condillac, de Kant, et, ultérieurement, celles de Fichte, de Schelling et de Hegel, en nous faisant poser et discuter librement l'ancienne et fameuse question de l'*Objectif* et du *Subjectif*, ont mis la science sur une voie nettement tracée, qui la fait arriver, par l'emploi d'une rigoureuse logique, à la négation de l'Objectif. Il est désormais hors de doute qu'il ne nous est scientifiquement possible de croire qu'au Subjectif, au *Moi* universel, substance unique, absolue, et par conséquent inconnue en elle-même, mais relativement manifestée sous une multitude innombrable de modalités. Chacune de ces modalités s'attribuant, il est vrai, une personnalité isolée, se croit invinciblement une substance à part, en même temps que les autres lui apparaissent également comme des sub-

stances à part, soit aussi en qualité de personnalités, soit seulement en qualité d'êtres inanimés; et cela en dépit de la science, qui démontre la fusion et l'identité essentielle de tous ces *êtres* avec le *Moi* unique, universel. N'est-ce pas de la même manière qu'en dépit de la certitude rationnelle, fournie par les mathématiques, en dépit de la science qui démontre l'inégalité démesurée de certaines distances, de celles des étoiles, par exemple, comparées entre elles et avec celles des planètes, la vue s'obstine, malgré le raisonnement, malgré le calcul, à percevoir toutes ces distances dans un état d'égalité parfaite, sur une surface concave et azurée? Dans le vrai, cette surface n'est pourtant que le Vide, c'est-à-dire une idée négative; et néanmoins, chez l'homme même le mieux instruit de la vérité à cet égard, la vue ne peut se défendre, soit par l'effet de l'habitude, soit par la nature même des choses, de sentir ce vide à la façon des anciens astronomes, comme une énorme masse de cristal bleu, ou même noir, si l'on s'élève à une certaine hauteur, en forme de voûte surbaissée et parsemée de points lumineux.

Le prétendu philosophe à qui l'on démontre scientifiquement l'Idéalisme et le Panthéisme, et qui, se sentant forcé de convenir que les démonstrations sont sans réplique, n'avise rien de mieux, pour avoir l'air de les réfuter, que de leur opposer ce qu'il nomme son *gros bon sens*, ressemble trait pour trait au villageois intelligent, mais têtu, à qui un maître patient et habile serait parvenu à démontrer le système de

Copernic, et qui ne s'en obstinerait pas moins à nier la vérité de ce système, en lui opposant aussi son *gros bon sens*. En effet, aux démonstrations positives qui établissent l'impossibilité de l'existence objective des corps, le premier de ces deux hommes répond par ce qu'il qualifie de *révélations immédiates et positives de son toucher*, en même temps que le second répond aux preuves du double mouvement de rotation et de translation de la terre et des autres planètes, par ce qu'il qualifie de *révélations immédiates et positives de sa vue*. N'est-il pas évident pour celui-là qu'aucun autre corps que le sien ne lui rend *sentiment pour sentiment*, comme dit Buffon? Il en conclut qu'*il est positif* que les corps ne sont pas, quoiqu'on le lui ait rigoureusement démontré, des agrégats de ses propres sensations, mais bien des substances et des attributs différents de sa propre substance et de ses propres attributs. N'est-il pas tout aussi évident pour l'autre, que chaque jour le soleil se lève derrière son moulin et se couche derrière sa grange? Il a donc le même droit d'en conclure qu'*il est positif* que ce n'est pas le soleil qui est immobile au centre du système, quoiqu'on le lui ait rigoureusement démontré, mais bien la terre, autour de laquelle se meuvent chaque jour le soleil et tous les astres, d'Orient en Occident! Ainsi, chacun de ces deux hommes persiste dans son erreur, parce que chacun d'eux s'entête à ne vouloir pas franchir la limite de ses premières notions sensibles; et c'est cependant en prenant pour point de départ

ces premières notions sensibles, qu'on est arrivé méthodiquement à leur démontrer ce qu'ils refusent arbitrairement d'admettre, en dépit de la démonstration !

Par une série de propositions successivement engendrées les unes des autres, et dont la première, *Je sens*, ou, ce qui revient au même, *Je pense*, est primitivement originaire de nos sensations de tout ordre (perceptions internes, odeurs, saveurs, sons, couleurs, et perceptions tactiles), nous arrivons de toute nécessité à cette proposition finale, *Tout est Dieu!* proposition qui n'a toujours rencontré que des objections frivoles ou des fins de non-recevoir définitivement frappées de nullité. En effet, tout y est borné à cette argumentation illogique et banale, qui consiste à procéder par l'attaque des conséquences, en exigeant des explications que l'assaillant qui les réclame, est, encore plus que l'assailli, dans l'impuissance de donner. Si tout est Dieu, s'écrient unanimement tous les adversaires du panthéisme, si toutes les intelligences ne sont que les modalités d'une intelligence unique, par quel moyen rendre raison de cet antagonisme répandu dans toute la nature, et qui précipite si violemment toutes ces intelligences dans des conflits innombrables et trop souvent désastreux pour elles? Comment prouver le franc arbitre? Quelle autre base donner à la justice que l'*intérêt* considéré comme le seul mobile déterminateur de l'union et de la désunion des hommes !

En déclamant ainsi contre la doctrine de l'unité de substance, ils ne s'aperçoivent pas que, derrière les théories hypothétiques où ils se retranchent et se croient bien forts, ils sont eux-mêmes hors d'état de résoudre, avec leurs doctrines arbitraires et divinatoires, formulées sous le nom de *Théisme*, les problèmes dont ils demandent si impérieusement la solution au panthéisme, impuissance radicale, que je vais mettre en peu de mots dans tout son jour.

Personne, assurément, ne regarde les bêtes comme des êtres doués du franc arbitre. Toutefois, les bêtes sont des intelligences, intelligences extrêmement bornées, il est vrai, si on les compare avec l'homme, par cela seul qu'elles sont dépourvues de la faculté d'abstraire, d'induire, de généraliser, de classer et de combiner des idées en nombre indéfini, par cela seul, en un mot, qu'elles sont privées du langage des signes artificiels ; mais un grand nombre d'entre elles possède, comme nous, les six ordres de sensations, perceptions internes, odeurs, saveurs, sons, couleurs et perceptions tactiles, quoique le tact, chez la plupart, soit très-borné et très-imparfait. Elles ont donc des connaissances individuelles accompagnées de peines et de plaisirs, d'amours et de haines, qu'elles expriment instantanément par le langage naturel et spontané d'*action* (cris, gestes, regards, mouvements, etc.). Elles ont enfin ce que j'appelle des *notions sensibles ;* d'autres disent des *idées physiques*. Elles portent des jugements ; car, connaître, c'est juger ; c'est même

comparer des jugements, c'est-à-dire raisonner : elles forment donc des raisonnements ou séries de jugements engendrés les uns des autres, raisonnements rapides, mais très-bornés, je le dis encore, parce qu'elles sont incapables de les décomposer, de les traduire en propositions (sujets, verbes, et attributs), vu qu'elles n'ont presque aucune idée de classification, presque aucune notion abstraite et générale, notée dans la mémoire. Cette impuissance tient uniquement à leur incapacité de créer des signes de langage artificiels, soit articulés, comme ceux des hommes en état normal, soit mimiques ou gesticulés, comme ceux qu'on apprend aux sourds-muets de naissance, à qui l'on n'a pu donner autrement que par les procédés de l'abbé de l'Epée et de ses successeurs, ce langage mimique artificiel qui les replace au rang des hommes, et sans lequel ils ne diffèrent point ou ne diffèrent que très-peu des bêtes. Quoi qu'il en soit, les bêtes raisonnent. Il est visible qu'un chien qui veut passer un ruisseau en évitant de se mouiller, forme un raisonnement, alors qu'il prend ses mesures, compare les distances, et choisit, sans se tromper, l'espace le moins large pour le franchir d'un saut. Il est également incontestable qu'un chat qui tire le cordon de la sonnette pour se faire ouvrir la porte, forme un raisonnement, dans le sens rigoureux que toutes les écoles donnent à ce mot *raisonnement*, lequel signifie comparaison de jugements engendrés les uns des autres. Dans les deux cas, chacune de ces bêtes a rai-

sonné par induction, mais par la seule induction dont elle est capable, et qui consiste à passer d'un jugement individuel à un autre jugement individuel. Il est ridicule de prétendre expliquer ces actes par le mot *instinct*, mot vague et généralement mal compris, qui, dans son sens primitif, veut dire seulement *aiguillonnement* du besoin. L'instinct n'est en effet que le besoin lui-même, seul principe déterminateur de ces mouvements devenus habituels, que la bête, ainsi que l'homme, semble exécuter souvent par une impulsion presque mécanique, bien qu'ils soient toujours les effets de quelque raisonnement assez rapide pour paraître instantané.

Ainsi les bêtes pensent sans être libres. Elles ont des idées et des vouloirs qu'elles ne se donnent pas, et dont leurs actes ne sont que les manifestations inévitables. Mais d'où viennent alors ces idées et ces vouloirs qu'elles ne se donnent pas, ainsi que les actes qui s'ensuivent irrésistiblement, sinon de l'invincible nécessité des choses, de la volonté immuable, en un mot, de la pensée divine elle-même, dont ces actes ne sont que des expressions visibles, comme les mouvements réguliers ou irréguliers de la nature réputée insensible et inintelligente? Nous sommes convenus, il est vrai, de n'appeler ces mouvements *réguliers* que lorsqu'ils sont conformes à nos aspirations, et de les nommer *irréguliers* dans le cas contraire; mais, en tant que résultats nécessaires de l'ordre éternellement établi, peuvent-ils jamais être, ainsi que les idées, les

vouloirs et les actes des bêtes, autre chose que les idées, les vouloirs et les actes de Dieu lui-même ? J'ai donc eu raison d'affirmer que le théisme offre à ses partisans plus de difficultés encore que le panthéisme. C'est ici, en effet, que je mets le théisme en demeure de fournir les explications qu'il exige du panthéisme. Ainsi je lui demande à mon tour, en me plaçant à son point de vue, si, quand le lion et le léopard se rencontrent au désert pour s'entredéchirer dans un combat à mort, ou quand le loup poursuit dans la forêt le chamois fugitif, c'est autre chose que Dieu lui-même qui, dans ses animaux en guerre, pense, veut et agit? Ai-je besoin de lui demander encore si c'est autre chose que Dieu qui pense, veut et agit, quand une éruption du Vésuve enterre, en quelques heures, sous la lave, Herculanum et Pompéïa, ou quand un tremblement de terre engloutit, en quelques secondes, Lisbonne ou la Pointe-à-Pitre? Le théisme, impuissant à rendre, dans son système, raison de ces discordances et de ces bouleversements, est-il recevable dans la sommation qu'il adresse au panthéisme, d'expliquer comment Dieu peut être à la fois, autel, sacrificateur et victime?

Antagonisme dans les apparences, harmonie dans la réalité, perturbation dans les détails, ordre dans l'ensemble, s'écrie le théisme, *rerum concordia discors !* Et vous appelez cela une explication? Le panthéisme en dit tout autant, et ne s'en croit pas plus avancé. Le théisme n'est ni plus fort ni plus heureux

quand il prétend démontrer le franc arbitre et trouver les règles de la morale et de la justice ailleurs que dans les résultats certains de l'expérience sociale, bien qu'encore il se retranche quelquefois derrière les exégèses dogmatiques de la religion révélée, dont les docteurs, même les plus fameux, sont en désaccord à l'endroit de ces questions formidables : *et tradidit mundum disputationibus eorum!*

Je m'engage envers tous les théistes qui veulent, comme Bayle, qu'on leur explique *comment* Dieu peut être à la fois autel, sacrificateur et victime, à leur fournir cette explication, à condition qu'au préalable, ils m'expliqueront d'abord eux-mêmes *comment* il arrive à chacun d'eux d'être précisément tout cela à la fois dans ses songes. Cet exemple des songes répond directement, par l'évidence de fait, à ceux qui nient la possibilité des manifestations sans nombre du premier principe en toutes les personnalités, en tous les êtres animés de la nature, lesquels ne sont, dans leur essence, que ce premier principe, ou *Moi* universel lui-même. Vous n'admettez certainement pas que ces personnages si divers et si nombreux que vous voyez en songe, que vous touchez, que vous écoutez, diffèrent de votre propre personnage, de votre *moi*. Ils ne sont (et vous n'en doutez pas), rien que vos idées; variétés dans votre unité, ils ne sont enfin que vous-même. Ainsi quand vous disputez et que vous vous emportez contre eux, c'est vous-même qui disputez et qui vous emportez contre vous-même; et parce que vous

ne pouvez ni expliquer ni concevoir cette apparente désharmonie dans votre propre unité, nierez-vous que vous ne soyez *un*? Quand vous rêvez que vous tuez un ennemi, votre *moi* n'est-il donc pas tout à la fois épée, homicide et victime? Vous voyez bien par là que, pour rencontrer la *rerum concordia discors*, il n'est pas même nécessaire que vous sortiez de vous-même; et cependant, vous ne le contestez pas; bien plus, vous le proclamez hautement; votre *moi* est *un!*

Mais de toutes les questions, celle qui cause aux théistes ou dualistes, le plus grand embarras, c'est sans contredit celle de l'union de l'âme et du corps, point de vue fondamental de leur exégèse. L'âme et le corps sont, d'après eux, deux substances distinctes, mais unies. La première est une et indivisible, par conséquent, sans dimensions, et n'occupe aucun espace. La seconde est étendue, multiple, par conséquent divisible, et occupe toujours un espace. Comme nous, les dualistes triomphent du matérialisme, en lui démontrant que la pluralité de substances est incompatible avec les phénomènes qu'ils nomment, comme nous, *sensations, sentiments, pensées;* c'est-à-dire qu'ils prouvent, par les mêmes moyens que nous, l'unité du *moi*, de l'esprit, de l'âme. Mais quant à l'objectivité des phénomènes qu'ils nomment, comme nous, l'*Espace* et les *Corps*, c'est-à-dire le *Vide* et le *Plein*, objectivité que nous nions hardiment, en ne voyant dans ces phénomènes que ce qu'il y a en effet, à savoir, des sensations, des appréhensions de rap-

ports, des modes de l'entendement, effets notoires dont nous ignorons les causes, les théistes se contentent d'affirmer cette objectivité; et ils ne l'affirment pas en s'appuyant sur l'autorité de la foi religieuse, qui d'ailleurs n'est pour rien dans la question; ils l'affirment purement et simplement, sans égard pour la fameuse règle, *Semper necessitas probandi incumbit ei qui agit, l'obligation de prouver demeure toujours à la charge de celui qui affirme,* règle qu'ils invoquent avec raison eux-mêmes en toute circonstance, et qui est en même temps un axiome de philosophie et un axiome de droit. Ils affirment donc l'existence de l'*âme,* en la démontrant, et celle du *corps*, sans la démontrer; et après avoir ainsi supposé une partie de ce qui est en question, ils se demandent par quel secret ces deux substances, si différentes de nature, peuvent être unies et agir l'une sur l'autre; puis ils se répondent avec humilité qu'ils n'en savent rien! Enchantés, selon toute apparence, de cette solution, ils trouvent celle des idéalistes trop commode pour être admise, comme si les idéalistes se contentaient de nier l'objectif uniquement pour trancher la question, ce qu'ils pourraient très-bien faire d'ailleurs, en leur demandant les preuves de cet *objectif,* à eux dualistes, qui se contentent de l'affirmer. Mais l'idéalisme panthéiste fait bien mieux encore, puisqu'il prouve sa négation, en prouvant qu'il est contradictoire d'affirmer le moindre rapport entre deux substances qui coexisteraient de toute éter-

nité, dont chacune aurait conséquemment de toute éternité ses lois à elle, et qu'il est également contradictoire d'admettre que l'une tire l'autre du néant. Le théisme ne perd pas son temps à résoudre ces difficultés capitales; il insiste et passe outre, en racontant, pour s'en moquer lui-même, les fantaisies inventées par Malebranche, Leibnitz, Cudworth et Euler, sous les noms de *Causes occasionnelles*, d'*Harmonie préétablie*, de *Médiateur plastique* et d'*Influx physique;* puis il en conclut pieusement que tout cela est un mystère, et qu'il nous est à jamais impossible de savoir comment l'âme agit sur le corps et le corps sur l'âme :

Belle conclusion et digne de l'exorde!

C'est pourtant ce que fait Pascal, quand il s'écrie avec douleur : » L'homme est à lui-même le plus pro-» digieux objet de la nature, car il ne peut concevoir » ce que c'est qu'un corps, et moins encore ce que » c'est qu'un esprit, et moins qu'aucune chose, com-» ment un corps peut être uni à un esprit ; et cepen-» dant c'est son être! »

Ainsi nous voilà bien avancés sur ce point! c'est là ce qui s'appelle fournir une explication claire; et il faudrait être bien peu philosophe, pour ne pas demeurer complétement satisfait d'un si lumineux résultat! Gloire au théisme! il possède en vérité des ressources inépuisables, que le panthéisme est, hélas, bien loin d'avoir à sa disposition!

En regard de ces paroles de Pascal, si remplies de désappointement et de mélancolique résignation, je placerai cette dédaigneuse boutade contre le dualisme que Voltaire met sur le compte de Memmius écrivant à Cicéron, et dont le ton original et spirituellement moqueur, sans rien ôter à la convenance de la forme, ne fait que donner un tour plus vif à une pensée juste, quoique Voltaire, sceptique à l'époque où il écrivait ces lignes, n'eût point donné encore son adhésion au panthéisme : » Je possède *dans mon corps*, une » âme *spirituelle*! Qui moi? Je serais *la boîte* dans » laquelle serait un être *qui ne tient pas de place?* » Moi *étendu* je serais l'*étui* d'un être *non étendu*! je » posséderais quelque chose qu'on ne voit jamais, » qu'on ne touche jamais, une chose dont on ne peut » avoir la moindre image, la moindre idée!... Il faut » être bien hardi pour se vanter de posséder un tel » trésor. Comment le posséderais-je, puisque toutes » mes idées me viennent si souvent malgré moi, » pendant ma veille et pendant mon sommeil? c'est » un plaisant maître de ses idées qu'un être qui est » toujours maîtrisé par elles! » (*Troisième lettre de Memmius à Cicéron. Mélanges.*)

Le théisme obtient-il plus de succès dans la question du franc arbitre? On dirait au contraire qu'en se déclarant pour l'affirmative, il se fait une sorte de plaisir d'y prendre en main toutes les objections, pour les résoudre à son désavantage. Ainsi, appelant du nom de *liberté*, non pas la *puissance d'agir*, mais

la prétendue *puissance de vouloir ou de ne vouloir pas*, il s'engage dans des complications, d'où il lui est impossible de sortir. Forcé d'admettre qu'une volonté est toujours, dans l'homme, un effet produit par une cause appelée communément *motif*, et les *motifs* qui nous déterminent à vouloir ou à ne vouloir pas, étant les idées elles-mêmes que nous ne nous donnons pas, et qu'accompagnent des sentiments, des besoins, des désirs ou des répugnances, que nous ne nous donnons pas davantage, le théisme n'en maintient pas moins que, puisqu'elle pèse les motifs, puisqu'elle délibère, l'âme peut se déterminer *par les motifs les plus faibles*, ce qui revient à dire qu'en mainte circonstance, vous voulez ce que vous ne voulez pas, et que vous ne voulez pas ce que vous voulez : comme si *délibérer* était autre chose que *comparer* plusieurs partis à prendre, comme si les mots *se déterminer* ne se traduisaient pas par le mot *préférer*, et enfin comme si *préférer* ne signifiait pas vouloir une chose plus fortement qu'une autre! Si ce n'est pas le motif prédominant qui détermine votre préférence, en d'autres termes, qui vous fait prendre le parti que, bon gré malgré, vous jugez actuellement le meilleur ou le moins mauvais, une *volonté* est donc en vous, un effet sans cause, à moins que vous ne disiez qu'elle a pour cause *la volonté de vouloir*, laquelle *volonté de vouloir* aurait elle-même, pour cause antérieure, une autre *volonté de vouloir*, et ainsi de suite, sans jamais en

finir, ce qui réduit votre argumentation à un puéril jeu de mots.

Une autre question ultérieurement posée par les théistes, et qui vient se rattacher immédiatement, comme pour en augmenter les inextricables complications, à la question du franc arbitre de l'homme, la grande question de l'intervention de la providence dans les faits de l'histoire, jette encore les théistes, qui tous proclament cette intervention, dans un dédale sans issue. Impossible à eux, en effet, de sortir de ce dilemme : ou Dieu prédestinerait et susciterait de toute éternité les hommes, pour occasionner les événements selon sa volonté immuable, et dans ce cas, ces hommes ne seraient pas plus libres d'agir ou de n'agir pas, que de vouloir ou de ne pas vouloir, puisqu'ils ne seraient que les instruments passifs de la toute-puissance divine; ou bien les événements de l'histoire seraient des faits purement humains, des résultats de la libre initiative et de la spontanéité des *entéléchies*, d'où il suivrait nécessairement que l'intervention de la providence dans ces événements serait entièrement nulle. En somme, l'histoire n'est que l'assemblage des actes du genre humain. Si ces actes sont libres, Dieu y demeure absolument étranger, car, dès l'instant qu'il y prend part, ils ne proviennent plus des hommes, mais de Dieu lui-même, et ils cessent alors d'être libres.

Dieu voulait ou ne voulait pas la mort de César. Dire qu'il voulait que César mourût, c'est absoudre

Cassius et Brutus, qui n'ont été alors que les exécuteurs irresponsables des éternels décrets. Dire qu'au contraire Dieu voulait que César survécût, ce serait admettre que l'homme peut empêcher l'accomplissement des volontés de Dieu. Quelques-uns répondent que Dieu n'opère ni ne détermine en aucune sorte les événements de l'histoire, mais que seulement *il les permet*. En vérité, ce n'est là qu'un misérable jeu de mots, ou bien c'est l'aveu littéral et formel qu'il n'y intervient d'aucune manière, puisque *permettre* un acte, c'est effectivement ne rien faire, soit pour l'opérer ou le faciliter, soit pour l'empêcher.

Ne dites donc plus que le théisme fournit plus de ressources que le panthéisme, pour établir philosophiquement et en dehors d'une révélation surhumaine, l'affirmative du libre arbitre ! Il n'en est rien, Messieurs. Fallait-il donc alors donner gratuitement tant de démentis à l'expérience et à la logique, et s'efforcer d'appuyer un pareil système sur tant et tant d'hypothèses contradictoires, pour n'en rien tirer !

Afin de compléter les preuves de cette impuissance fondamentale, et d'achever la constatation des résultats négatifs de l'exégèse dualiste au point de vue religieux, rappelons d'abord, en quelques mots, mais sans en rien omettre, les griefs articulés par elle, à ce même point de vue, contre le panthéisme. Chose très-remarquable ! ceux d'entre les théistes qui admettent la révélation, prétendent bien, à l'exemple de ceux qui ne l'admettent pas, se faire aussi une religion

philosophique, en harmonie avec la science, quoiqu'en fin de compte, ils soient en mesure de s'en passer, puisque la foi doit leur suffire; mais, par une contradiction bizarre, qui tient à l'esprit d'intolérance, la plupart de ces croyants font aux théistes qui n'ont pas la foi, un crime de tous les vains efforts qu'ils tentent comme eux, en ayant l'air de recourir aux procédés de la science humaine, pour donner quelques apparences de sagesse à leurs théodicées profanes. Quoi qu'il en soit, toutes les écoles du Théisme sont unanimes pour reprocher au Panthéisme l'impuissance, l'inefficacité, la stérilité, la nullité dont elles sont elles-mêmes frappées comme lui, à l'égard de toute religion divine qu'on voudrait établir en dehors de la foi. Comment, en effet, disent-elles, fonder sur l'Unité de Substance, une subordination, un culte, une responsabilité, qui auraient pour base primitive le franc arbitre de l'homme mis en rapport avec une puissance divine rémunératrice et vengeresse? N'est-il pas vrai, cependant, qu'il ne faut pas moins que tout cela pour faire une religion divine, révélée ou non révélée?

Dire que tout est Dieu, continuent les théistes, c'est proclamer, sans doute, que Dieu existe. Mais c'est proclamer aussi le dogme d'une nécessité inexorable, quoiqu'intelligente; c'est dire que tout est doué d'une existence éternelle, fatale; que tout ce qui est, a toujours été et sera toujours; que tout ce qui a été, est encore; que tout ce qui sera, est déjà; c'est dire

enfin que, dans l'essence des choses, il s'accomplit, entre le passé et l'avenir, un fusionnement synchronique, une identification absolue, instantanément opérée, comme en un point fixe, au sein de l'immuable éternité!

Oui, sans contredit, Messieurs, oui, c'est bien dire tout cela, en effet; mais le Théisme, lui aussi, dit exactement tout cela, quand il proclame que, pour Dieu, *prévoir, c'est voir;* que, pour Dieu, *la durée est comme un point, sans passé ni avenir*; qu'enfin, *tout lui est présent.* Je vais tout à l'heure démontrer que de ce dogme, naissent toutes les conséquences reprochées au Panthéisme, et qu'il y a là un obstacle invincible, en dépit de tous les efforts du Théisme pour le contester, à l'existence d'un système de lois qui relieraient moralement l'homme à Dieu. C'est ce qui a peut-être inspiré à l'un de nos grands poëtes contemporains, ces vers remplis d'un amer désespoir :

Dans cette nuit profonde et triste,
Ce Dieu vient-il guider nos pas?
Eh! qu'importe enfin qu'il existe,
Si, pour lui, nous n'existons pas!

Mais avant de donner, à ce sujet, le coup de grâce aux théistes, laissons-les poursuivre jusqu'au bout ces lamentations accusatrices, qui retombent si bien sur eux-mêmes.

Dire que tout est Dieu, ajoutent-ils, c'est bien dire encore, il est vrai, que l'âme est immortelle,

puisqu'elle existe, comme tout autre phénomène, en qualité de modalité conçue dans le sein du grand *Tout ;* mais que nous importe cette immortalité, si nous n'avons pas la preuve acquise que, passé les limites de la vie de ce monde, nous aurons, dans quelque monde meilleur, le souvenir de notre personnalité actuelle ; et comment le Panthéisme nous donnera-t-il cette preuve? Dans la vie présente, le souvenir de notre personnalité passée remonte à peine au delà de notre troisième année. D'où le Panthéisme peut-il tirer la certitude que, dans une vie future, nous conserverons le souvenir de la vie de ce monde, mieux que nous ne conservons, dans la vie de ce monde, le souvenir d'une vie passée?

Je réponds hardiment que, si le Panthéisme ne peut pas donner scientifiquement cette preuve, le Théisme ne le peut pas davantage. Alors, de quel droit le Théisme fait-il de ce point une sorte de chef d'accusation? Mais je vais encore plus loin, en soutenant qu'ici la présomption est toute en faveur du Panthéisme. Si rien ne sort du néant, dit-il, rien ne retourne au néant. Eh bien ! qu'est-ce que la mort ? Une suspension de la personnalité, suspension dont nous faisons tous, de temps en temps, l'expérience, par l'effet d'un sommeil profond, ou d'une syncope, ou de tout autre accident : *Quotidiè mortem induis*, disait avec beaucoup de vérité l'auteur des *Tusculanes : Vous revêtez chaque jour la mort !* Il est vrai qu'on ne donne à la suspension de la personnalité ce nom de

mort, que lorsque l'on croit cette suspension devenue définitive et irrévocable, en un jour déterminé. Mais d'où prétend-on tirer la preuve, ou même le simple indice qu'il en soit nécessairement ainsi? Dans la dissolution de ces molécules matérielles, dont justement le Panthéisme anéantit l'existence objective, gratuitement affirmée par le Théisme, comme par le Matérialisme. La preuve étant donnée que cette matière n'est que subjective, est-il donc bien certain ou seulement probable que l'homme meurt pour toujours? Non, puisque Dieu, *substratum* commun de toutes les intelligences, ne peut pas plus s'anéantir qu'il ne peut commencer d'être; et, bien que chacune de ces intelligences vienne à défaillir dans un instant donné, rien ne s'oppose à ce qu'elle puisse ultérieurement renaître avec le souvenir de ce qu'elle était dans cette vie, comme le flambeau qui vient actuellement de s'éteindre, va se rallumer l'instant d'après. Hâtons-nous de reconnaître que tout ceci, loin d'être une preuve, n'est malheureusement rien qu'une favorable présomption; mais n'est-ce pas déjà beaucoup, pour la philosophie, d'établir que l'immortalité est tout au moins possible?

> Temporis æterni quoniam, non unius horæ
> Ambigitur status, in quo sit mortalibus omnis
> Ætas, post mortem, quæ restat cumque, manenda!
> (Lucr., lib. III.)

La destinée de l'homme, en ce monde, est assuré-

ment de chercher son bonheur dans la pratique de la vertu, sa félicité individuelle dans la félicité d'autrui. Là est la base de la morale de toutes les nations sans distinction de croyance, morale qui est bien du ressort de la philosophie, car c'est une science comme les autres; c'est une théorie après avoir été une pratique. Mais la destinée de l'homme, dans un autre monde, est et sera toujours, pour la philosophie isolée d'une révélation explicite, un problème insoluble.

On peut bien, sans preuves, croire ce qu'on désire, alors surtout qu'on le désire avec ardeur; mais est-ce là cet assentiment rationnel, cet irrésistible ascendant d'une conviction fondée sur l'évidence logique? Est-ce à une telle croyance qu'on donne jamais le nom de *certitude*? Pour établir cette certitude d'une sanction divine quelconque, d'une vie à venir qui serait la récompense ou la punition des faits de la vie de ce monde, la raison humaine, abandonnée à ses seules lumières, ne peut absolument rien; et l'imagination, sous le nom d'*inspiration sentimentale*, ou sous le nom de *sens intuitif*, n'offre que ce qu'elle peut donner, des romans et des prestiges!

Cette croyance à une vie future et à des rapprochements moraux entre l'homme et la divinité, ce besoin de soumission, de crainte et d'espérance, apparaît bien dans l'histoire des nations à leur berceau comme quelque chose d'inhérent à la nature humaine; mais le mouvement libre des intelligences a toujours pour effet d'opérer, chez ces mêmes nations, d'abord

l'affaiblissement graduel, puis, enfin, l'extinction totale de ce sentiment. Telle était la disposition générale des esprits à Rome sous Trajan et ses successeurs, disposition caractérisée par Juvénal dans ces vers assez connus :

Esse aliquid manes, et subterranea regna,
Et contum, et stygio ranas sub gurgite nigras,
Atque una transire vadum tot millia cymba,
Nec pueri credunt, nisi qui nondum ære lavantur.
(Lib. I, sat. II.)

Une des singularités les plus remarquables de notre époque, c'est l'espèce de sommation impérieusement adressée à la philosophie par quelques esprits religieux, pour qu'elle ait à leur fournir un système de croyances en remplacement de la foi vulgaire qu'ils ont perdue. Quel que soit le bon vouloir de la philosophie, il ne lui reste pas de meilleur parti à prendre, que de ne plus même essayer une réponse à cette sommation, car tous les efforts du génie et toutes les découvertes de la science n'ont fait jusqu'ici, et ne feront jamais rien sous ce point de vue qui ressemble le moins du monde à un progrès. Il existe pourtant, de nos jours, des philosophes qui ne désespèrent point encore de faire, même du Panthéisme, une religion divine et philosophique, une théodicée! N'est-ce pas là une idée des plus originales? Faites-vous donc, si vous le pouvez, faites-vous l'idée d'une religion qui serait la subordination raisonnée et morale de l'homme

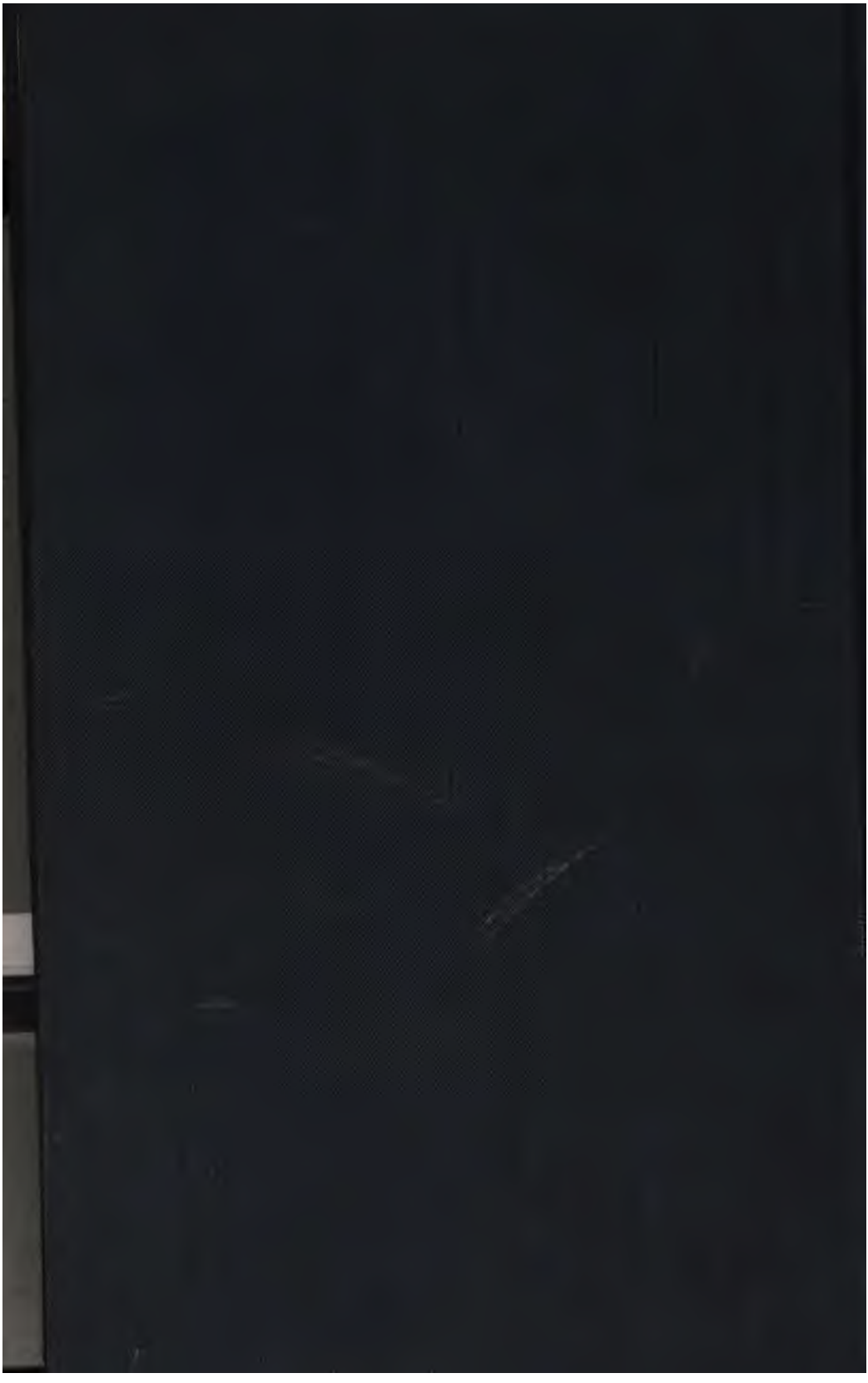
au grand *Pan*, le culte et l'adoration du Dieu-Monde! C'est une lutte d'imagination avec le Théisme; car c'est, dans l'une et l'autre exégèse, un effet de religiosité sentimentale, un élan habituel de mysticisme, et, le plus ordinairement, une réminiscence, un plagiat involontaire du christianisme revu et corrigé au gré des illusions, des goûts et des répugnances de ces philosophes.

Rappelons nous toujours qu'il y a deux classes de théistes, ou dualistes, à savoir : ceux qui admettent l'existence de deux principes coéternels, *Dieu* et la *matière*, et ceux qui n'admettent qu'un seul principe, *Dieu*, lequel, par sa toute-puissance, aurait *tiré l'univers du néant*, aurait *fait tout sans rien*.

J'ai réfuté ces deux hypothèses ; je n'y reviens pas. Mais puisque la seconde est réputée la plus orthodoxe, admettons-la un instant, comme une vérité, comme une certitude; et voyons, pour terminer, si ses conséquences, par rapport à la question qui nous occupe, ne sont pas définitivement les mêmes que celles du Panthéisme.

Dans ce système du Théisme, il est d'abord posé en principe que Dieu est, par sa nature, éternel, souverainement intelligent, tout-puissant, immuable, infini ; c'est-à-dire qu'il n'a ni commencement ni fin, connaît tout instantanément, veut instantanément et peut instantanément tout ce qu'il veut; *instantanément*, ce qui signifie *sans succession*, *sans changement* ni d'idées, ni de volonté.

La conséquence logique, rigoureuse, inexorable de ce principe, c'est que si le monde n'est pas Dieu lui-même, il est du moins aussi ancien que Dieu. Car, si Dieu *veut* créer le monde, il le *veut* de toute éternité; et comme il est *omnipotent*, *immuable*, *sans succession*, il peut et il fait nécessairement tout ce qu'il veut, *en même temps* qu'il le veut. Il fait donc le monde *instantanément* et de toute éternité. L'univers est donc éternel dans sa substance comme dans ses modes; et tous les phénomènes de cet univers, sans exception aucune, ont leurs types éternels, incréés, nécessaires, inaltérables, dans la pensée divine; voilà donc la question ramenée sur le terrain brûlant où l'ont laissée presque tous les disciples de l'école platonicienne?

En effet, d'après tous les théistes, *Dieu ne prévoit pas, il voit;* il voit à la fois toutes choses, *comme dans un continuel présent.* Mais parler ainsi, n'est-ce pas dire que les actions humaines, comme tous les autres phénomènes, subsistent nécessairement et de toute éternité, comme *types* de l'idéal, dans la pensée divine, en même temps qu'elles se produisent, comme *réalités*, dans la durée contingente et limitée des choses, c'est-à-dire dans le *temps*, dans l'univers créé? Et puisque les actions humaines, qui se produisent dans le monde réel, ne sont que les copies, les reflets de ces types *nécessaires* du monde idéal, éternellement engendré au sein de la nature divine, ne s'ensuit-il pas rigoureusement qu'elles sont nécessaires comme eux?

Où sont donc, je ne cesserai de le demander, où sont